中國先賢學說

胡懷琛著

正中書局出版




数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

中國先賢學說



胡懷琛著

中國先賢學說為中國之人之基立國之本其要不在循誦而在力行今之少年有摭拾西方之說以為自得者盍一反求諸己耶

二十四年夏日葉楚傖謹識

編輯大意

一　今人研究中國先賢學說者，多依照歐洲學術分類之法，分爲哲學，文學，政治，社會，經濟，法律等。殊不知中國舊有學說，自成系統，倘依照今日學術分類法而分之，必至於支離割裂，牽強誤會，而失去其本來面目。余竊有鑒於此，因取中國學說固有之名稱（如仁政，禮樂，中庸等）而爲之整理貫串，并加以相當之說明，使每一種學說自成一系統，始終本末，短長利弊，可以一目了然。此爲一種嘗試之工作，不知果能成功否也。

二　此書文字力求淺顯簡要，不重在詳徵博引。庶幾初學者易於閱讀，卽高明之士，取作參考，亦可以省節目力也。

三　此書所述之各種學說，除一篇屬於道家者而外，其他皆屬儒家。至於名法諸家，暫未敍及，請俟他日續爲之。其理由另見於本書編末「總述其他各說」中。

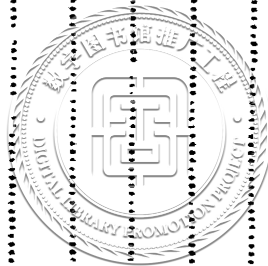
四　初稿草率，如有不妥處，尚請讀者隨時指導。

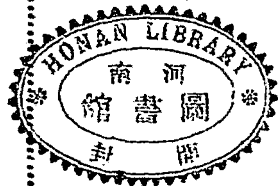
民國二十三年七月　胡懷琛





中國先賢學說目錄







中國先賢學說

南面術說

(一) 緒言

所謂「南面術」者，「老子書」之學說也。吾人欲述老子學說，當先解決下列各問題，(一)老子是否有此人？(二)老聃，老萊子，太史儋是一人？是二人？是三人？(三)今所傳「五千言」，是春秋時書？抑戰國時書？此種問題，今人多討論及之，已極紛糾；吾當另爲文說明，今但就後世所傳「五千言」，(以下皆稱「五千言」，不稱老子，以免與人名相混)以述其學說。吾此文約分爲數節如下：(一)老子學說之來歷。(二)其學說之內容純爲「人君南面術」。(三)其學說

在漢以前，本爲政治學而非哲學，至晉以後，始變化而與政治脫離關係。（四）「五千言」中之所謂「道」與「玄」。

（二）　老子學說之來歷

今所傳之「五千言，」無論其爲老聃所作，非老聃所作，爲春秋時人作，爲戰國時人作，而其學說皆古代（周以前）相傳之舊說，非作者所自創，作者乃掇拾舊說，且演繹之成爲此書耳。吾爲此說，吾有六證如下。

（一）（五千言）多有言明是舊說者，如云：

古之所謂「曲則全」者，豈虛語哉！

古之所以貴此道者。

古之善爲道者，非以明民，將以愚之。

古之善爲士者，微妙玄通，深不可識。

故聖人云：吾無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。

是以聖人云：受國之垢，是爲社稷主；受國不祥，是爲天下王。

「古之所謂，」「古之所以貴此道者，」「古之善爲道者，」「古之善爲士者，」「聖人云，」「聖人云」凡此諸語，是皆可證明其爲舊說，而此種舊說，由來極遠，蓋在作者以前，久已稱爲舊說矣。

(二)「五千言」大都是古代相傳之成語，作者掇述之，演繹之，而成書也。何以知之？蓋「五千言」大都爲韻語，而又瑣碎重複，不成系統，絕似掇述古語。使爲作者自發表其學說，或不用韻語，或用韻語將全書組成系統，此意極明顯，不必多言，今「五千言」則不然。吾故知其爲掇拾古語，非作者自著書也。

(三)「五千言」中語，有與其他古書相同者。如金人銘，太公金匱(今有洪頤煊輯本)等，皆與「五千言」有相同之語，或有大同小異者。吾人一說到此問題，當先辨明此等古書之眞僞。然吾今以爲不必多辨，總之，皆秦以前書也。其相同也，非必「五千言」之作者抄錄古書，乃古代成語，流傳人口，彼此各自掇拾，不謀而同耳。

(四)「五千言」中語，有與古人行事相同者。如云「故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。」按，孟子謂「湯事葛，文王事昆夷，」卽所謂「大國以下小國則取小國」也。又謂「太王事葷粥，句踐事吳，」卽所謂「小國以下大國則取大國」也。夫古人已有實行之者，是可知此種學說由來已久矣。

(五)周以前及周初人書，如伊尹，太公，鬻子等，漢志皆列入「道家，」可知古代

所有之學術，皆此一家言而「五千言」非作者所自創之新說。此理甚明，不必多辨。

（六）全書均非作者口吻。蓋作者究爲何人，今雖未有確切之考證；然苟謂爲戰國時人作，則作者非隱士，卽策士；苟謂爲老聃所作，老聃亦不過一史官耳；今觀其書中所言，都爲人君治天下閱歷有得之言，非人君或佐人君之大臣不能道，故知非作者口吻也。（此節參看下文「人君南面術」）又史官所職，或記事，或記言，是記古人之事之言，而非本人自立言也。故「五千言」苟爲老聃作，則亦記古人之言，而非本人自立言也。

（三）　老子學說之內容爲人君南面術

「五千言」之內容，若甚玄妙難識，實則亦甚尋常，卽「人君南面術」而已。其

書非以「道」爲出發點，乃以「術」爲出發點。謂爲由術以悟道可也，謂爲由道以爲術則不可。其術分爲五步，次序分明可尋。今舉其大綱如下。

一、用兵，　二、取天下，　三、治天下，　四、功成名遂身退，　五、養生。

欲爲人君，必先取天下，欲取天下，必用兵，此「南面術」之題前文章也。既得天下，乃思所以治之，此「南面術」之本文也。然欲爲人君者多，苟不善以自處，非但不能保其君位，抑且不能保其生命，故須功成名遂身退，否則未有不敗者也。既退之後，養生保性，以期延年，此「南面術」題後之文章也。

吾以爲「五千言」之系統，乃如是也。今再舉「五千言」中文，以證明吾說如下。

以道佐人主者，不以兵强天下。其事好還。師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年。善有果而已，不敢以取强。

夫唯兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處。君子居則貴左，用兵則貴右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡爲上。勝而不美，而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可得志於天下矣。吉事尚左，凶事尚右。偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮處之。殺人之衆，以哀悲泣之。戰勝，以喪禮處之。

天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。

以正治國，以奇用兵，以「無事」取天下。

夫慈，以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衞之。

善爲士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者爲之下。是爲不爭之德，是謂用人之力。是謂配天古之極。

用兵有言：吾不敢爲主而爲客，不敢進寸而退尺。是謂行無行，攘無臂，扔無敵，執無兵。禍莫大於輕敵。輕敵，幾喪吾寶。故抗兵相加，哀者勝矣。

右用兵。或曰：五千言中，多非戰之語，如云「以道佐人主者，不以兵强天下，」如云「夫唯兵者，不祥之器，」如云「天下無道，戎馬生於郊，」皆非戰之言也。何得謂其主張用兵？曰：不然。彼非絕對不用兵，特慎用之耳。故曰「不得已而用之，」非絕對不欲勝，特非好功耳。故云「勝而不美，」故云「戰勝，以喪禮處之。」是根本仍欲用兵，仍欲勝。所以慎用之，所以不好功者，乃欲立於不敗之地而操必勝之權也。故又曰「以奇用兵，」又曰「慈以戰則勝，以守則固，」又曰「哀者勝矣。」曰「慈，」曰「哀，」乃取勝之策略，至於「奇，」其爲兵法，則更不用言矣。

將欲取天下而爲之，吾見其不得已。

取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。

故大國以下小國，則取小國。小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而

取。

將欲歙之，必固張之。將欲弱之，必固强之。將欲廢之，必固興之。將欲奪之，必固與之。是謂微明。

右取天下。曰「不得已而後取，」曰「以無事取天下，」曰「以大事小，以小事大」曰「欲歙固張，欲弱固强」云云，皆取天下之方略也。

不尙賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不爲盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，强其國。常使民無知無欲。使夫知者不敢爲也。爲無爲，則無不治。

絕聖，棄智，民利百倍。絕仁，棄義，民復孝慈。絕巧，棄利，盜賊無有。此三者以爲文不足，故令有所屬。見素，抱扑，少私，寡欲。

道常無爲，而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無

名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。

清靜爲天下正。

聖人無常心，以百姓心爲心。善者吾善之，不善者吾亦善之。德善。信者吾信之，不信者吾亦信之。德信。聖人在天下，歙歙爲天下渾其心，聖人皆孩之。

善建者不拔，善抱者不脫。子孫以祭祀不輟。修之於身，其德乃眞。修之於家，其德乃餘。修之於鄉，其德乃長。修之於國，其德乃豐。（懷琛案「身」「眞」「家」「餘」「鄉」「長」皆爲韻。惟「國」與「豐」不爲韻。「國」字原文當作「邦」字，「邦」「豐」古亦爲韻。必係在漢初避高帝諱，故改「邦」爲「國」也。）修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知其然哉？以此。

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？以此。天下多忌諱而

民彌貧。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。其政悶悶，其民淳淳。其政察察，其民缺缺。

治大國若烹小鮮。以道蒞天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不傷人。非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉。

爲「無爲，」事「無事，」味「無味。」

爲之於未有，治之於未亂。……爲者敗之，執者失之。是以聖人無爲，故無敗。無執，故無失。民之從事，常於幾成而敗之。愼終如始，則無敗事。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。學不學，復衆人之所過。以輔萬物之自然而不敢爲。

古之善爲道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。

江海所以能爲百谷王者，以其善下之，故能爲百谷王。是以欲上民，必以言下之。欲先民，必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。

民不畏威，則大威至。無狎其所居，無厭其所生。

民不畏死，奈何以死懼之。若使民常畏死，而爲奇者吾得執而殺之。孰敢？常有司殺者殺。夫代司殺者殺，是謂代大匠斲者，希有不傷其手矣。

民之饑，以其上食稅之多，是以饑。民之難治，以其上之有爲，是以難治。民之輕死，以其上求生之厚，是以輕死。夫唯無以生爲者，是賢於貴生。

小國寡民，使有什伯之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所用之。雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而治之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，犬雞之聲相聞，民至老死不相往來。

右治天下。其治天下之術，總言之曰「無爲，」折言之，曰「民欲其愚而不欲其智，」「政欲其悶而不欲其察，」「絕仁義，」「非法令，」「棄刑罰，」「輕賦稅，」「使民不識不知安居樂俗老死不相往來，而君與民兩不相傷，天下自定。」此人君使行「南面術」得意之筆也。

此種政治學，與人民雖若有利，然然與民主政體不相容。蓋其出發點仍爲利君，而非爲利民也。「五千言」固亦有其相當之價値，然不能認爲是一種完美之政治學說。

是以聖人，………功成而弗居，夫唯弗居，是以不去。

金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道。（傅奕本作「功成名遂身退天之道。」）

生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。

知足不辱，知止不殆，可以長久。

是以聖人爲而不恃，功成而不處。

右功成名遂身退。按，此節爲「五千言」學說最有價值處，亦爲最難學處。堯、舜禪讓，其事之有無不可知，若後世人君能做到此節者，絕對無有。人臣佐人君能做到此節者，於春秋時則有范蠡，於漢初則有張良。

谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。緜緜若存，用之不勤。

天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪，故能成其私。

專氣致柔，能嬰兒乎！

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。知常曰明；不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。

不失其所者久，死而不亡者壽。

强梁者不得其死，吾將以爲教父。

出生入世。生之徒十有三，死之徒十有三，人之生，動之死地亦十有三。夫何以故？以其生生之厚。蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵。兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何以故？以其無死地。

含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固；未知牝牡之合而全作。精之至也。終日號而不嗄，和之至也。知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使氣曰强。物壯則老，謂之不道。不道早已。

右養生。按此節所言，有以神仙之說解之者，有以佛學解之者。（楊文會於出死入生一節以佛學解之。見道德經發隱）衆說紛紜，終難得確當之解釋。竊以爲不必於字句間一一求其訓詁，只知其大意爲養生法而已。

右人君南面術，共分五步。總言之，可謂政治學。分言之，則第一步爲兵法，爲孫、吳兵書所自出。第二步爲交鄰國之道，略如今日之外交，衍變而爲蘇、張之縱橫。第三步爲政治學，漢文帝用之而致治。第四步爲明哲保身之道，爲處世哲學，高尚其志不事王侯之隱士，是深得『身退』二字之旨者。於「功成名遂」猶未也。第五步爲醫學，爲神仙、方術，卽韓終、盧生、李少君等人之所依托也。

故「五千言」之學說所包甚廣，學之者各得其一節，遂各成一家。皆出於「五千言」，而皆非「五千言」之全體也。古今學「南面術」而得其全體者，於人君可云無有。於人臣則有張良，范蠡似猶未備焉。

蓋圯上老人所以授張良者，或卽「五千言」一類之書，故張良深得此旨，運籌帷幄，佐高帝用兵，取天下，及天下既定，卽擺脫富貴，辟穀求仙，於吾所謂「南面術」之五步，無不學到。雖於治天下一步，在高帝時未嘗實現，然漢初重黃、老，至文、景而達到無爲自化之境，亦未始非張良有以啟之也。

（四） 五千言由政治學變爲哲學

上文所言「南面術」本有一貫之系統可尋。但被學者割裂之而成爲各家耳。自其割裂者言之，不能謂爲皆是政治學，自其一貫者言之，則確爲政治學。自周至漢，雖已割裂，然猶未嘗與政治脫離關係，獨立成爲哲學。在漢代「五千言」之學說通稱爲黃、老，是爲黃、老時期。

至晉，王弼註易，註老，同時盛行。其時莊周之說，亦爲世所重。於是由黃、老變

而爲易、老及老、莊。其說是由「南面術」之第三步及四步衍變而成。是爲易、老及老莊時期。至此已脫離政治關係。而獨立成爲哲學矣。自蘇轍、憨山和尙等人，以佛解老，於是又將老佛並稱，是爲老佛時期。

故吾人研究「五千言」之學說者首當知「南面術」之一貫與割裂，次當知黃、老，易、老，老、莊，老佛之衍變也。

（五）五千言中之所謂道與玄

「五千言」之第一字曰「道」，「五千言」之第一句，曰「道可道，非常道。」自來註「五千言」者，於註釋一「道」字，不止費去五萬言，然試問「道」爲何物。讀者猶瞠目不能對也。

吾今欲將「道」字下一確切之界說，應遠不如原書所有之界說。然試看原

有之略說，果何如乎？

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者，不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象。是謂恍惚。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始。是謂道紀。

此一界說也。

孔德之容，惟道是從。道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚眞。其中有信。自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉？以此。

此又一界說也。

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改。周行而不殆。可以爲天下母。吾不

知其名，字之曰道。强爲名之曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

此又一界說也。

其他爲「道」字下註解處尙多，然不及此三則之詳盡。今就此三則觀之，「道」爲何物，可以知乎？

由上述三則歸納之，得一界說，曰：

道之爲物，視之不可見，聽之不可聞，摶之不可得。不知其所始，不知其所終。而獨立不改，周行不息。窈冥，恍惚，寂寥。取法自然，與天、地、王同大。

由此界說，可知「道」爲何物乎？仍不能也。蓋此種界說，非眞界說。不過形容「道」之高深廣大，不可測度耳。未嘗言明「道」是何物也。

原書又云：

上士聞「道，」勤而行之。中士聞「道。」若存若亡。下士聞「道。」大笑之，不笑，不足以爲「道。」

是可知「道」之高深廣大，不易測度。必須聖人，哲士，方能領悟而行，尋常人則若解若不解，天資愚鈍者，且聞而大笑矣。

由此言之，則「道」之爲物，空空洞洞，毫無邊際，無怪古今讀「五千言」者，解一「道」字，連篇累牘，而終莫能說出「道」爲何物也。

然吾竊以爲所謂「道」者；卽「南面術」也。蓋言其方法，則謂之「術，」言其原理，則謂之「道。」「南面術」之玄理，甚不易言，卽「道」不易言。只有聖人，哲士，能領會於語言之外。故原書云：

謂之「玄。」玄之又玄，衆妙之門。

註家解「玄」字，亦多空泛。吾竊以爲「玄」黑色。引伸之，陰也，幽也，深也，遠也，

之又玄，衆妙之門」也。

而尤有秘密之意。蓋「南術面」之原理，不特不易言，亦有不便宣言者，故曰「玄

(六) 南面術之新估價

上文言南面術之系統，及「道」與「玄」既畢，試再評論「南面術」在今日之價值若何？曰：整個的「南面術，」與民國政體不相容，不能仍認其有價值。割裂的南面術，當將各個分別而論。大抵第四步最好，然須與他種學融化，彼此互相補助，方能稱爲最完善之學說也。

或曰：整個的南面術，亦極可取。蓋所謂古之聖人，原非先有意欲爲人君乃目見天下大亂，人民流離困頓，心有所不忍，於是思起而救之。故曰不得已而用兵，不得已而取天下，及其天下既已得矣，既已治矣，人民已出於水火之中，而登

諸祚席之上，爲人君者，功成名遂，乃引身自退。由是言之，「南面術」之出發點，不在於欲爲人君，乃在於拯救人民之流離困頓也。故曰，極可取也。

則答之曰：此亦一說。由此言之，則「南面術」之價值，當爲之增高。惟自「非以明民將以愚之」一等語觀之，不欲啟發民智，但欲其無知無欲，終與民國政體不相容，或者在上古時人民能力薄弱，去自治尚遠，不得不如此，則亦可承認其在古代有相當之價值也。然吾爲此言，亦非謂「五千言」全無可取處，但當取長去短，加以變化，始無流弊耳。且「五千言」之所謂「道，」確爲高深廣大，運用無窮。學之者決不可拘其形式，以爲此「道」也，彼非「道」也。茍爲形式所拘，則無往而不窒礙矣。

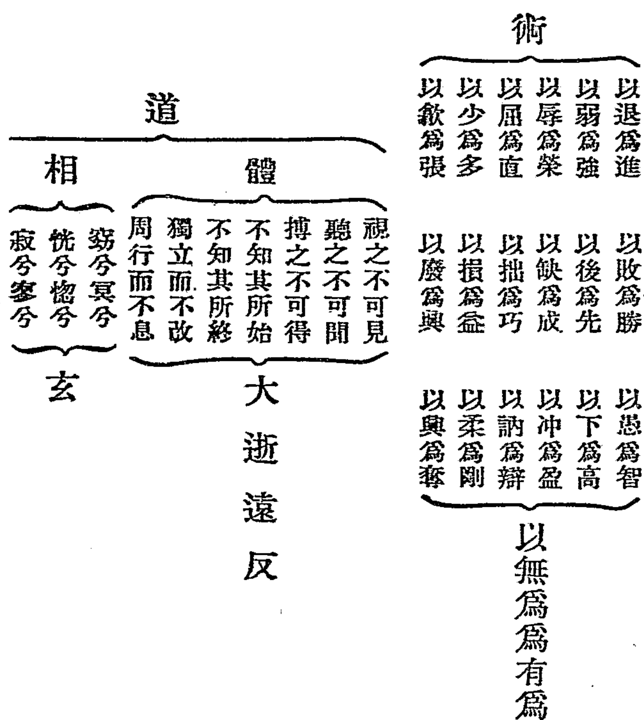
而吾尤有欲言者，「五千言」之學說，皆由經驗而來，從事實而悟得其所謂「道，」非先已明「道，」再由「道」以產生「南面術」也。雖由「南面術」以悟「道」，

然「道」之爲物，其用甚廣，決非限於「南面術。」故原書云「用之不足旣。」用之不足旣，所以其學說能由政治學變化而爲哲學也。

南面術說附表

一貫的南面術		
	一　用兵	術（方法）
	二　取天下	
	三　治天下	
	四　功成　名遂　身退	道（原理）
	五　養生	

割裂的南面術		
	一　用兵	兵法（兵家）
	二　取天下	外交（？）（縱橫家）
	三　治天下	政治學（政治家）（法家）
	四　功成　名遂　身退	處世哲學（隱士）
	五　養生	醫藥　生理　衛生　神仙（方士）


術
以退爲進
以弱爲強
以辱爲榮
以屈爲直
以少爲多
以歙爲張
以敗爲勝
以後爲先
以缺爲成
以拙爲巧
以損爲益
以廢爲興
以愚爲智
以下爲高
以沖爲盈
以訥爲辯
以柔爲剛
以與爲奪
以無爲爲有爲
道
體
視之不可見
聽之不可聞
搏之不可得
不知其所始
不知其所終
獨立而不改
周行而不息
大逝遠反
相
窈兮冥兮
恍兮惚兮
寂兮寥兮
玄

用——法自然，與天地王同大——用之不旣

老子學的變遷

一　黃老（自周至漢）
二　易老（晉以後）
三　老莊（晉以後）
四　老佛（宋以後）

仁政說

（一） 緒言

所謂「仁政」者，儒家之學說也。就狹義言之，可謂爲儒家之政治學說；就廣義言之，則可謂爲儒家全部份學說。蓋儒家之最大目的無過於「佐人君行仁政」也。

何謂「仁政？」當於本文中說明之，今先言「仁政」之說之來歷。「仁政」二字始見於孟子書中，「仁政」之大意在尙書、論語中已有之，但未有「仁政」之名稱。大學、中庸所言亦卽「仁政，」然亦未有「仁政」之名。今以孟子書中所言「仁政」二字代表此種學說，最爲允當。

吾人研究「仁政」，對於尚書及大學中庸又發生幾個問題。關於尚書者：（一）爲尚書之今古問題，（二）爲孔子是否托古問題。關於大學、中庸者，爲此二書是否爲曾子及子思作？抑爲漢儒作？此等問題極爲複雜糾紛，斷非片言所能解決。本文於尚書只取今文，而托古問題亦暫置而勿論。無論爲孔子述之，或孔子作之，但認爲是孔子時儒家學說可矣。中庸疑爲漢儒作，詳辨另見於拙著中庸淺說。大學條理精密，亦疑在孟子之後。今皆暫認爲漢儒作。今將所根據之書已略加說明矣，於是試述「仁政」。

（一）　何謂仁政

何謂「仁政」？即主張（一）以仁養民，（二）以仁教民，（三）以仁服天下之人，而收治平之效，反對一切功利主義是也。今爲便於說明起見，先錄孟子之言數

節於下，吾人讀之，可以知何謂「仁政」矣。孟子答梁惠王之問曰：

王如知此（此字指上文戰喻）則無望民之多於鄰國也。不違農時，穀不可勝食也。數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，可使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。（以上言養民）五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢，不寒，然而不王者，未之有也。（以上兼言教養）

（梁惠王上）

又對梁惠王問曰：

王如施仁政於民：省刑罰，薄稅斂，深耕易耨；（以上言教民）壯者以暇日修

其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上：（以上言教民）可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。彼奪其民時，使不得耕耨以養其父母，父母凍餓，兄弟妻子離散，彼陷溺其民，王往而征之，夫誰與王敵？故曰：仁者無敵。王請勿疑。（以上言服鄰國之民）（梁惠王上）

孟子又曰：

尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於其朝矣。市，廛而不征，法而不廛，則天下之商皆悅而願藏於其市矣。關，譏而不征，則天下之旅皆悅而願出於其路矣。耕者助而不稅，則天下之農皆悅而願耕於其野矣。廛無夫里之布，則天下之民皆悅而願爲之氓矣。信能行此五者，則鄰國之民仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自生民以來未有能濟也。如此則無敵於天下。無敵於天下者，天吏也。然而不王者，未之有也。（此言服天下之人）（公

孫丑上)

講「仁政」之言以孟子爲最明白曉暢，故引孟子以當說明，非謂「仁政」之說始於孟子也。今試讀論語記孔子之言：

子適衞，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」(子路)(此言教養)

子貢問政。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食。自古皆有死，民無信不立。」(顏淵)(此言教養)葉公問政。子曰：「近者說，遠者來。」(子路)(此言服天下之人)

又論語記孔子述周初行政之成績曰：

周有大賚，善人是富。雖有周親，不如仁人。百姓有過，在予一人。謹權量，審法

度，修廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。所重民食喪祭。寬則得衆，信則民任焉，敏則有功，公則悅。（堯曰）

孔子所言，雖較孟子爲簡略，然孟子之意與此無大別也。

孔子述周初以「仁政」得天下，爲事實歟？抑爲孔子溢美之辭歟？則亦人各一說，不能盡同。余竊以爲此當然爲孔子溢美之辭，不是事實。然亦決非毫無根據。蓋周之克殷，先有天下三分之二，然後以武力伐殷，一舉而有天下；自表面言之，若一旦而有天下，及細察其得天下之故，則殊非一朝一夕之功，而其所由來者漸矣。是可知周之政治必比較的爲好，故能得殷民之心，而使之自然悅服也。此雖不足稱爲「仁政，」（如儒家所談之仁政）但可謂比較的「仁，」比較的離「仁政」之標準爲近也。

孟子書中亦屢言太王，文王以「仁政」得民心，可以參看也。

（三） 仁政從自身做起

儒家所言「仁政，」有一極重要之點，卽施行「仁政」須自執政者自身做起是也。尙書述堯之德云：

克明俊德，以親九族；九族旣睦，平章百姓；百姓昭明，協和萬邦；黎民於變時雍。（堯典）

此言執政者自身能明其俊德，然後由親及疏，推而至於九族，百姓，萬邦，黎民也。

尙書記舜命契之言曰：

帝曰：契。百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教，在寬。五品，父子，君臣，夫婦，長幼，朋友也。五教，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信也。

此專就教民而言。然此種教民卽爲「仁政」之本。孟子所謂「人人親其親，長其長，而天下平」是也。

孔子亦曰：

苟正其身矣，於從政乎何有。不能正其身，如正人何！（子路）

又曰：

上好禮，則民易使也。（憲問）

又孔子答齊景公問政曰：

「君君，臣臣，父父，子子。」公曰「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸！」（顏淵）

答季康子問政曰：

政者，正也。子帥以正，孰敢不正？（顏淵）

又答季康子問「殺無道以就有道」曰：

子爲政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。（顏淵）

答季康子問使民曰：

臨之以莊，則敬。孝慈，則忠。舉善而教不能，則勸。（爲政）

答子路問君子曰：

修己以敬，……修己以安人，……修己以安百姓。（憲問）

答子張問仁曰：

能行五者於天下爲仁矣。……恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。（陽貨）

孔子與人問答，雖因各人所問不同，各人所處之地位不同，而答語亦各異；

然執政治民，必須從自身做起，無不同也。

大抵孔子所言政治範圍較小，不及孟子所言範圍之廣。（詳見下文）此時代不同之故也。今試觀孟子之言：

孟子曰：

人有恆言，皆曰天下之本在國，國之本在家，家之本在身。（離婁上）

又曰：

有大人者，正己而物正者也。（盡心上）

又曰：

君子之守，修其身而平天下（盡心下）

孔子談政治，除贊美堯舜、文武而外，未嘗有「天下平」之意。此吾所謂範圍較小也。若孟子泛言政治，動輒謂「平天下」，此吾所謂範圍較廣也。

此非孟子聖於孔子也，乃時代使之然也。蓋孔子之時，周室未嘗全衰，孔子對諸侯問政，（如齊景公問政）何敢言「平天下？」因彼認天下未曾分裂，而「平天下」非諸侯之事也。若孟子生當戰國，周室已全衰，各國國君皆有可以自爲天子之勢，故孟子說梁惠王、齊宣王，直勸其學文、武也

本節之意在說明仁政從自身做起，關於孔、孟之異同未暇多敍，但敍此大概而已。下文再述大學、中庸所言仁政從自身做起。大學云：

古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身，欲修其身者先正其心，欲正其心者先誠其意，欲誠其意者先致其知，致知在格物。

此由尚書「克明俊德」之說擴充而來，而條目較爲詳備，系統較爲分明。而於條目之外又有三句綱領，曰：「在明明德，在親民，在止於至善。」中庸之言曰：

凡爲天下國家有九經：修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體羣臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。

大意亦謂平天下從修身做起，條目雖與大學不同，而大意無不同也。孟子謂「君子修其身而天下平，」簡言之也，大學、中庸之言，詳言之也。

在今日言之，修身爲倫理學，治國平天下爲政治學，二者各不相涉。然在周、秦儒者則將二事看爲一事。身不能修者，決不能治國平天下。身苟能修，則國自治，而天下自平矣。故孔子不爲政，或人疑焉，問孔子曰：「子奚不爲政？」孔子答曰：書云孝乎！惟孝友於兄弟，施於有政，是亦爲政，奚其爲爲政！（爲政）孔子認實行孝友卽是爲政，更不必要做官始稱爲政也。

惟孟子固亦嘗言國之本在家，家之本在身矣；然其遊說諸侯，則又不注意於國君之自身之修養，但就國君對於己國及鄰國之人民而言。是非孟子不知

仁政須從自身做起也，特對於戰國時之國君而爲此言，彼必厭聽故孟子不多言耳。此亦時代使然也。

(四) 孟子仁政說中之井田學校

孟子之仁政說，孟子未嘗自提出條目，今吾就原書中語爲之理出三條目，曰：(一)養民，(二)教民，(三)以仁服天下之人。吾於前文既已言之矣。

至其養民之方式曰：「五畝之宅，樹之以桑。」曰：「百畝之田，勿奪其時。」曰：「耕者助而不稅。」諸如此類之言甚多。要而言之，曰：「行井田」而已矣。其教民之方式曰：「謹庠序之教，申之以孝悌之義。」曰：「修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上。」諸如此類之言亦甚多。要而言之，曰：「興學校」而已矣。國君能養民，教民，則鄰國之民皆悅服而來歸。故曰：「天下之民皆悅而願爲之

氓矣。」是養民，教民，又卽服天下之人之方式也。由此言之：孟子之仁政說可以六字該括之曰「行井田，興學校」而已。吾於是再言「井田」與「學校。」

舊說井田爲周制，然除孟子所言及詩所云「雨我公田，遂及我私」而外，於他處無考。孟子在滕，滕文公使畢戰問井地，（卽井田）孟子答曰：

子之君將行仁政，選擇而使子，子必勉之。夫仁政必自經界始。經界不正，井地不均，穀祿不平，是故暴君汚吏必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也。夫滕壤地褊小，將爲君子焉，將爲野人焉。無君子莫治野人，無野人莫養君子。請野九一而助，國中什一使自賦。卿以下必有圭田。圭田五十畝，餘夫二十五畝。死徙無出鄉。鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持。則百姓親睦，方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田，公事畢，然後敢治私事，所以別野人也。（滕文公上）

此孟子所言「井田」制之大略也。孟子又爲滕文公言「學校」曰：設爲庠序學校以教之。庠者養也，校者教也，序者射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠：學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下，有王者起，必來取法，是爲王者師也。（滕文公上）

此孟子言學校之大略也。庠以養老爲義，校以教民爲義，皆鄉學也。學，國學也。倫，序也。父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信：此人之大倫也。庠序學校皆所以明此而已。（朱註）此節言學校兼鄉學，國學而言。而鄉學又兼養老，教民，習射而言。又皆以明人倫爲歸。教育要義無不盡於此矣。

「井田」古有此制與否？後能實行與否？此爲另一問題。總之，「井田」「學校」乃孟子行「仁政」之方法也。

（五） 周秦時之反對仁政者

周秦時儒家主張「仁政。」其他道家，法家，縱橫家，兵家皆與「仁政」爲敵者也。今略言之。道家主張「無爲而治，」根本不要政治，更無論乎仁不仁。法家如韓非欲以法治國，治民，賤視儒家之仁義；商鞅欲以農致富，以戰圖强，視儒家之高談仁義爲無用而有害。縱橫家徒恃其三寸不爛之舌，以圖一己旦夕之名利，更無一定之主義，然其說頗能動國君之聽，其破壞「仁政」之力不在道家，法家之下。兵家恃其兵力兼併鄰國，與儒家以仁服人者正相反也。是戰國時反對仁政者共有五派，（法家有兩派）而結果以商鞅爲最佔勝利。彼能使秦併六國而統一天下。然從另一方面言之，秦之所以不旋踵而亡者，未始非商鞅學說之缺點。是卽可從反面證明「仁政」之有價値也。

（六）　漢以來仁政與功利之衝突

吾認大學中庸爲漢儒書，上文既已言之矣。今更言漢以來「仁政」與「功利」之衝突，以見二者之不相容。漢武帝時興鹽鐵，酒榷之利，以佐助邊費，而人民病之。及昭帝始元六年，詔舉賢良文學多人以討論此事。當時所舉賢良文學請罷鹽鐵，酒榷，是主張「仁政」者也。與之辯論之丞相車千秋御史大夫桑弘羊謂不當罷，是主張「功利」者也。桓寬敍其事爲鹽鐵論一書，今錄其一節如下，可見仁政與功利相衝突之一斑。

惟始元六年有詔書使丞相御史與所舉賢良文學語問民間所疾苦。文學對曰：「竊聞治人之道防淫佚之源，廣道德之端，抑末利而開仁義，毋示以利；然後教化可興，而風俗可移也。今郡國有鹽鐵，酒榷，均輸，與民爭利，散敦厚之樸，成貪鄙之化，是以百姓就本者寡，趨末者衆。夫文繁則質衰，末盛則本虧，末修則民淫，本修則民愨，民愨則財用足，民侈則饑寒生。願罷鹽鐵酒榷均輸，所以進本退

末，廣利農業，便也。」大夫曰：「匈奴背叛不仁，數爲寇暴於邊鄙，備之則勞中國之士，不備則侵盜不止。先帝哀邊人之久患，苦爲虜所係獲也，故修障塞，飭烽燧屯戍以備之邊。用度不足，故興鹽鐵，設酒榷，置均輸，貨貨長財，以佐助邊費。今議者欲罷之，內空庫府之藏，外乏執備之用，使備塞乘城之士，饑寒於邊，將何以贍之？罷之，不便也。」文學曰：「孔子曰：有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。故天子不言多少，諸侯不言利害，大夫不言得喪。蓄仁義以風之，廣德行以懷之，是以近者親附，而遠者悅服。故善者不戰，善戰者不師，善師者不陣。修之於廟堂，而折衝還師。王者行仁政，無敵於天下，惡用費哉！」大夫曰：「匈奴桀黠，擅恣入塞，犯厲中國，殺伐郡縣。朔方都尉，甚悖逆不軌，宜誅討之日久矣。陛下垂大惠，哀元元之未贍，不忍暴士大夫於原野，縱然被堅執銳，有北面復匈奴之志，又欲罷鹽鐵，均輸，擾邊用，損武略，無憂邊之心，於其義未便也。」文學曰：「古者貴

以德而賤用兵。孔子曰：遠人不服，則修文德以來之；旣來之，則安之。今廢道德而任兵革，興師而伐之，屯戍而備之，暴兵露師以支久長，轉輸糧食無已，使邊境之士饑寒於外，百姓勞苦於內，立鹽鐵始張利官以給之，非長策也。故以罷之爲便也。」（鹽鐵論本議）

宋神宗時用王安石爲相，興農田，水利，均輸，保甲諸法，號爲新法；而司馬光等反對之，一時名臣多被罷斥，而新法亦終無效。司馬光等主張「仁政」者也，王安石主張「功利」者也。此又一「仁政」與「功利」之爭論也。

大抵講「仁政」者以教養爲主，而其惟一之弊病在於「不能禦外侮。」講「功利」者以富強爲先，而其惟一之弊病在於擾民。故在中國歷史上二者互有得失。講「仁政」者雖高談以德服人，（孟子曰：以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也。）然其收效極緩，而不能救眼前武力之侵略。

此所以中國人一與外人相遇未有不受其蹂躪者。史册往事，歷歷可考也。

然儒家「仁政」之說究爲太平之標準，但在今日去此時期尚甚遠耳。且亦不過大意如是，方式當然不能相同也。

禮樂說

(一)緒言

禮樂爲周秦儒家學說之重要部份。在今日言之，禮爲禮教，樂爲音樂，二者不相統屬，截然兩事，然在周秦儒者視之，則禮樂同爲社會教化之工具，自修身齊家，以至治國平天下，皆有賴乎此二者相輔而行也。自後世禮樂分離，能知此意者鮮，而社會乃益棼亂，爰爲分別言之如次。

(二)六藝與禮樂

今言禮樂，何故言及六藝？蓋在漢以後，以詩、書、禮、樂、易、春秋爲六藝。又稱爲六經。是禮樂爲六藝之二，故言禮樂須言及六藝。詩、書雖爲古籍，然孔子未嘗以

六者並稱，六藝之名始見於賈子新書（六術篇，）次見於淮南子（泰族篇，）再見於春秋繁露（玉杯篇。）新書未言六藝之效用，淮南子及春秋繁露皆言之，而不及史記所言爲明白易解。史記（滑稽列傳）之言曰：

禮以節人，樂以發和，書以道事，詩以達意，易以神化，春秋以道義。

司馬遷之言，以爲孔子曰：六藝於治一也，禮以節人云云。實則此爲司馬遷之言，非孔子之言也。

六經之稱，曾見於莊子，（天運篇）故說者謂經字本非儒書之稱。漢初尙稱六藝，不稱六經，六經是後起之名也。

以此六者爲教化之工具，其說見於禮記。然此仍爲漢儒之言，非孔子之言也。禮記經解云：

入其國，其教可知也：溫柔敦厚，詩教也。疏通知遠，書教也。廣博易良，樂教也。

絜靜精微，易教也。恭儉莊敬，禮教也。屬辭比事，春秋教也。

在孔子時雖未明言以此六者爲教化之工具，然實際上以禮、樂爲教化之本，而收治平之效，則在周初已然矣。

後世雖以六藝並稱，而禮、樂尤爲重要，故今述禮、樂。

(三)詩與禮樂

上文所謂六藝者，詩、書、禮、樂、易、春秋也。然六者之中，詩、禮、樂三者關係尤深。孔子嘗以此三者連成一貫。

興於詩，立於禮，成於樂。

是可見此三者有連帶之關係。在今日言之：詩爲詩歌，爲文學；樂爲音樂，爲藝術；禮爲待人接物之儀式。詩歌與音樂有連帶之關係，人所共知，不必再言禮

則立在詩樂之反對地位，然二者互相調劑，而不可偏廢者也。故孔子以詩、禮、樂三者連成一貫，而又嘗以禮、樂對舉。其以禮、樂對舉之言如下：

禮云，禮云，玉帛云乎哉！樂云，樂云，鐘鼓云乎哉！

人而不仁，如禮何！人而不仁，如樂何！

宰我亦云：

三年不爲禮，禮必敗；三年不爲樂，樂必崩。

孝經亦云：

移風易俗，莫大於樂；安上治民，莫大於禮。

亦皆爲孔門禮、樂對舉之證。

夫何爲以禮、樂對舉？當於下文第六節詳言之，今先言一事：則詩、樂二者可分可合是也。卽樂譜與歌曲分則爲二，合則爲一。故樂與禮對舉，等於詩、樂二事

與禮對舉。

(四)孔子之禮樂說

孔子嘗刪詩、書，定禮、樂。蓋詩、書、禮、樂本爲舊籍，孔子覺其叢雜散亂，乃爲刪除而訂定之。詩爲今之詩經，禮爲今之儀禮，樂則別有樂經，秦火而後，不傳，荀子樂論及禮記、樂記，或本樂經舊說而演繹之，未可知也。

孔子對於禮、樂，尚有極深切之議論，其言曰：

禮云，禮云，玉帛云乎哉！樂云，樂云，鐘鼓云乎哉！

孔子不僅以玉帛爲禮，鐘鼓爲樂，以爲玉帛鐘鼓，不過爲禮、樂之形式，而必別有所以爲禮、樂者在，然後假玉帛鐘鼓而表示之。然則別有所謂禮、樂者，爲何物乎？朱子註孔子此語云：

敬而將之以玉帛，則爲禮；和而發之以鐘鼓，則爲樂。

此言甚是。卽所謂禮、樂者，敬與和是也，非玉帛與鐘鼓也。

孔子又云：

人而不仁，如禮何！人而不仁，如樂何！

則又謂人苟不仁，禮、樂亦無用。此皆孔子對禮、樂極深切之議論。吾人讀此，可知所謂禮、樂，非僅僅表面上之虛文矣。

孔子又嘗謂禮亦貴和。其言曰：

禮之用和爲貴，先王之道斯爲美，小大由之。

是可見和字不但指樂而言，有時亦指禮而言。

孔子對於禮亦非持執固不變之態度，在相當情形之下，大可變通。其言曰：

禮，與其奢也，寧儉。

又曰：

麻冕，禮也；今也純，儉，吾從衆。

是可見所謂禮者，當注重於在內的敬與和，不必注重於在外的麻與純也。今人反對舊禮，謂其不適於今日，大可改變，而禮之本身依舊存在。且此種隨時隨地變通之辦法，在孔子早已言之矣，奚必待之今日哉！

(五)荀子之禮樂說

荀子之學爲儒家嫡派，秦、漢之際，詩、禮之傳授，皆遠出於荀卿。荀子書中有禮論、樂論各一篇，於禮、樂之起源及其效用皆言之甚詳。今節錄其要如下：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人

之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。（禮論）

夫樂者，樂也。人情之所必不免也。故人不能無樂。樂則必發於聲音，形於動靜，人之道也。聲音動靜，性術之變盡是矣，故人不能不樂，樂則不能無形，形而不為道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不諰，使其曲直繁省廉肉節奏足以感動人之善心，使乎邪汙之氣無由得接焉：是先王立樂之方也。（樂論）

以上言禮、樂之起源甚為明白。其言禮、樂之效用曰：

故繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠縣矣，則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審於禮，則不可欺以詐偽。故繩者直之至，衡者平之至，規矩者方圓之至，禮者人道之極也。（禮論）

夫聲樂之入人也深，其化人也速，故先王謹爲之文。樂中平則民和而不流，樂肅莊則民齊而不亂，民和齊則兵勁城固，敵國不敢嬰也。如是則百姓莫不安其處，樂其鄉，以至足其上也。（樂論）

故樂行而志淸，禮脩而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧，美善相樂。故曰：樂者，樂也。君子樂得其道，小人樂得其欲。以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。故樂者所以道樂也，金石絲竹，所以道德也。樂行而民鄉方矣。故樂者治人之盛者也。（樂論）

且樂也者，和之不可變者也。禮也者，理之不可易者也。樂合同，禮別異。禮樂之統，管乎人心矣。窮本極變，樂之行也。著誠去僞，禮之經也。（樂論）

荀子樂論雖多對於墨子而發，然其言樂之起源及效用，議論精確。其『樂合同，禮別異』二語，亦與樂記『樂者爲同，禮者爲異』相同。故吾疑荀子及樂

記或皆本樂經舊說也。

（六）禮樂之調劑

孔子以禮、樂對舉，卽欲以禮、樂二者相調劑也。孔子雖未明言，而樂記言之甚詳，其言曰：

樂者爲同，禮者爲異。同則相親，異則相敬。樂盛則流，禮盛則離。合情飾貌者，禮、樂之事也。

在今日言之：樂是美育之一種，吾人之生活有時過於枯燥，則以樂鼓動吾人之興趣；樂可以發揮情感，吾人之生活有時不免沉悶，則以樂發抒吾人之鬱塞。

禮卽今人所謂禮教。禮教二字今已爲人所厭聞，然古禮之不適宜於今日，

固也；而禮之本身不可厚非也。例如稽首、鞠躬、握手、方式不同，而爲禮則一也。

樂主興奮，而其結果能使吾人之生活變爲浪漫的生活，故須禮以節制之；禮主約束，而其結果能使吾人之生活變爲機械的生活，故又須樂以調和之。二者互相調劑，互相補助，而禮、樂之效乃著。

樂記之所謂『同』略相當於今日所謂聯絡感情，樂記之所謂『異』略相當於今日之所謂維持秩序。樂記『樂盛則流，禮盛則離』二語，言之尤爲透徹。吾人但讀樂記之言，已可知禮、樂調劑之理。此理在孔子雖未嘗明言，然孔子以禮、樂對舉，又以詩、禮、樂三者說連一貫，則早與此言默合矣。

（七）禮樂之分離

周、秦儒者主張禮、樂調劑，已如上言。漢初仍其舊說，而有所發揮。至魏、晉以

後，禮樂乃分裂爲二，不可復合。尚禮者非樂，尚樂者非禮。晉、唐文人多破壞禮教，自命風流，以爲『禮非爲吾輩設；』宋儒又重禮輕文，（此處『文』字相當於『詩樂』二字）以爲『文人無行；』其結果一流於浪漫，一流於機械。總之均昧於禮、樂調劑之原理也。

自魏晉至今千數百年，禮、樂分離，各走極端；個人之生活國家之命運，皆受其莫大之影響；然二者猶互相攻擊，而不知其有調劑之必要。

最近則一禮衰樂盛之時代。多數青年極力呼號，欲打倒禮教，而全未知禮之意義；少數守舊之流則又竭力保存禮教，然亦未深知禮之意義，更不知儒家有禮、樂調劑之說。

（八）刑政補禮樂之不足

孔子之禮樂說，欲恃禮、樂而廢刑政，以爲刑政之效不及禮、樂。其言曰：

道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。

而荀子則以爲禮、樂之用，有時而窮，則必繼之以刑罰。其言曰：

聽政之大分：以善至者，待之以禮；以不善至者，待之以刑。

又曰：

凡刑人之本，所以禁暴惡惡，且懲其末也。

荀子之意，禮有時不能約束，樂有時不能陶冶，則必以刑罰威之。此種見解或亦由於性惡論而來，與孔子之欲恃禮、樂而廢刑政者不同。理論以孔子爲高，而在事實上說，則以荀子之言爲切實。惟由荀子而至韓非，則一變禮、樂而爲刑法，是荀子之說實儒家與法家蛻化之一大關鍵，不可不察也。

(九)禮樂說之流弊

禮、樂說之長處大概已如上述，而其流弊則亦甚大。中國之所以積弱不振者，未始非禮、樂說有以致之也。禮則過於煩瑣，人不勝其煩，乃一變而爲虛僞；樂則過於和緩，由和緩而流爲消沈。虛僞之禮，與消沈之樂，其爲害已不可勝言，況其間又禮、樂分裂爲二，禮、樂之弊至是而極矣。

總之，孔子禮、樂之說其理論未可厚非。禮過於煩瑣，樂過於和緩，是其短處，爲吾人所當急起矯正者。至於古禮、今禮之不同，當隨時隨地而改變，則更不成問題矣。

荀子以刑罰補禮、樂所不及，亦切於事情，至於變而爲韓非之棄禮、樂而專任刑法，是則韓非之過也。

也。

晉、唐文人與宋儒之各走極端，而不知禮、樂調劑之理，誠爲偏見，不可取法

喻矣。

總觀上文各節所述，吾人今日對於禮、樂應有如何觀念，可不必多言而已

中庸說

（一）中庸說之來歷

「中庸說」爲儒家學說之重要部份。舊說，「中」字爲堯、舜、禹相傳之道，至孔子又添一「庸」字，遂有「中庸」之稱。此後子思、孟子，均傳孔子之學，而子思尤多所闡明，直至宋儒，莫不以「中庸」爲儒家學說之重要部份也。

然所謂堯、舜、禹相傳之道者，乃據孔子言之如此，爲事實歟？抑孔子托古歟？不可考也。所謂「中庸」二字連稱，始於孔子歟？抑始於子思歟？亦有疑問。

蓋所謂堯、舜、禹相傳之道者，論語曾有是言。堯曰篇云：

堯曰：咨！爾舜，天之歷數在爾躬。允執其中。……舜亦以命禹。然堯、舜、禹之事，今人多疑爲孔子托古，則凡關於堯、舜、禹之紀載，無非出於孔子之假托。「中」

字之傳授，亦何獨不然。

所謂「中庸」二字連稱始於孔子者，因論語曾記孔子之言云：

子曰：中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣。

然此語亦見於中庸，（書名）云：

子曰：中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮能久矣。

一語見於兩書，論語所託，只少一「能」字。然論語言「中庸」者，只此一處，而中庸言「中庸」者多處，故或謂論語所紀本爲中庸中語而爲後人混入。此亦屬可能之事。

且中庸一書，今人多認爲子思所作，然亦不無疑問。蓋中庸本爲禮記中之一篇，禮記乃漢儒所搜輯晚周遺著，其中亦不免雜以漢儒之作，而中庸復有可疑之點三，故謂爲漢人作，亦在情理之中。所謂可疑之三點者如下：

（一）中庸有云：載華嶽而不重。使爲魯人所作，當引泰山而不引華山。如孟子書可以爲證。今中庸引稱華山，分明是漢初西京儒者所造。

（二）中庸有「書同文」之語，按戰國時文言不能統一，李斯改作小篆，始得天下同文。故「書同文」一語，是秦以後語，非春秋時語。

（三）中庸有「國家將興，必有禎祥，國家將亡，必有妖孽」之語。是講陰陽五行者之說，非純然儒家語，絕似西漢董仲舒輩之言，非春秋時儒者言也。

由此觀之，中庸一書之本身，已有疑問，則「中庸」二字之連稱，始於何時，亦有疑問矣。

今考「中庸說」之來歷，大抵可分爲三派如下：

（一）「中」爲堯、舜、禹相傳之道，「中庸」連稱，始於孔子。

（二）「中」始於孔子，「中庸」始於子思。

(三)「中」始於孔子,「中庸」始於漢儒。

右三派,以第一派之說最爲普通。以第三派爲最新,但亦有相當之理由,不可絕端否認也。

中庸本爲禮記之一篇,在宋以前,尚不爲人所重,自朱子註中庸,取以與論、孟、大學,合成「四書」,六七百年來,被人視爲儒家重要書籍之一,是朱子之功也。朱子認中庸爲上古神聖繼天立極所傳之道統,經堯、舜、禹、湯、周公,傳至孔子、曾子、子思、孟子,孟子之後失傳,至程子始得續其千載不傳之緒。此言見於其所作中庸章句序。是可知朱子對於「中庸」之觀念矣。

以上所言,爲「中庸說」之來歷。吾於下文再詳釋「中庸」二字。

(一)中

「中庸」二字，果作何解。吾當分兩節言之。一爲「中，」一爲「中庸。」今先言「中。」「中」是適中之謂，太過或不及，均不得謂之「中。」論語：

子貢問師與商也孰賢？子曰：「師也過，商也不及。」曰：「然則師愈矣？」子曰：「過猶不及。」

論語又云：

子曰：不得中行而與之，必也狂狷乎。狂者進取，狷者有所不爲也。

「狂」猶謂太過，「狷」猶謂不及。皆非中行也。以上二則，是孔子自釋「中」也。至於中庸書，或言「中庸，」或言「時中，」或言「中和。」吾於下文另述之。而孟子言「中，」卻又同「時中」反對「執中。」此亦於下文另述。今所言者，僅爲一個「中」字。是極簡單，即「中」者適中之謂，無「過」無「不及」也。

(三)中庸

「中庸」二字連稱，計有種種不同解釋，如下：

（一）「中」者，「不偏」「不倚」「無過」「無不及」之名。「庸」，「平常」也。（朱子中庸章句）

（二）「不偏」之謂「中」，「不易」之爲「庸」。「中」者天下之正道，「庸」者天下之定理。（朱子中庸章句引程子語）

（三）「中庸」者，以其記「中和」之爲用也。「庸」，「用」也。（禮記正義引鄭玄三禮目錄）

按，程朱之說，皆以「中庸」二字平行。鄭說則不然。此其大別也。今更詮釋三說如下：

何謂「不偏」「不倚」，「無過」「無不及」？例如有一線如——在此線上作一點，使此點至線之甲乙兩端皆相等，此點卽謂之「中」。如由甲端向此點而行，不

及此點者，謂之「不及，」過此點者，謂之「過。」又如畫一平圓，自此圓之心至圓周之任何一點皆相等。卽「無偏」「無倚，」此點卽謂之「中。」除此點而外，任何一點，均有所偏倚偏矣。

何爲庸平常也？「平常」爲「奇特」之反。朱子之意，以爲世上許多壞事，都是從好奇產出。人人但願做一個常人，不求有功，只求無過。則世界自太平。此言確當與否，今暫不論，今但述朱子意如是。

何謂不偏之謂中？卽上文朱子之所謂「不偏不倚」也。何謂不易之謂庸？「不易」者，「不改變」也。程子認定有一永遠不改變之眞理，卽所謂「庸」也。故下文曰：「中」者天下之「正道，」「庸」者天下之「定理。」例如上文所舉之例，一線，一平圓，其中心之一點，永遠不改變其位置是也。

何謂庸用也？蓋「庸」字從「用，」本含有「用」字之義。「中庸」二字連稱，謂用

「中」以應事也。

(四)時中

中庸將有「時中」二字連稱。其言曰:

君子之「中庸」也,君子而「時中。」

朱註云:君子之所以爲「中庸」者,以其有君子之德,而又能隨「時」以處「中」也。

按「時」之意義甚廣。孔子之行事,亦多以「時」爲標準。如論語記孔子之言云:「邦有道,貧且賤焉,恥也;邦無道,富且貴焉,恥也。(泰伯)」

可知孔子之對於仕與隱,絕無一定之成見,惟視邦之有道與無道以爲轉移而已。孔子又云:

言未及之而言，謂之躁；言及之而不言，謂之隱。（季氏）

是孔子平日之一言一語，亦無不以「適合時宜」為標準。（但適合時宜四字，至今日已變為不好之名詞，卽時髦是也。）故孟子稱孔子聖之「時」者也。孔子亦曰：「時哉時哉！」

惟孔、孟皆未將「時中」二字連稱。此二字連稱，始於中庸。而「時中」二字，亦有兩種解釋如下。

（一）立身處世，時時刻刻，不忘記一「中」字。

（二）立身處世，隨時代之潮流，而採取「適中」之態度。

此兩種解釋自然以第二種為佳。蓋照第一種解釋，「中」是固定的，是死的。照第二種解釋，「中」是不固定的，是活的。

倘承認程子「不易」之言是不錯，應從第一種解釋。今既覺第二種解比第

一種較好，是程子之言非歟？竊以為程子之言，亦有一部份之理由，惟亦有窒礙不通之時。

例如上文所引之例，甲乙線，其正中之點至兩端皆相等，則此點卽謂之「中，」此點只有一點，永遠不能有第二點。故程子以為「不易。」此程子之言，絕端可信者也。但有時甲端不動，而乙端向前延長，則以前所認為是中者，已不是中，必須別尋出一個中點。倘固執程子「不易」之說，未有不誤者。世界息息進化，時代刻刻遷流，卽此線之乙端時時向前延長。故昨日之「中，」已非今日之「中，」今日之「中」又非明日之「中。」如信程子之說，必誤以為孔子時之「中，」仍為今日之「中，」則在事實上之窒礙如何，不問而可知矣。

但在今日言之，則「時」字之意義，更須推廣。蓋原來之「時」字，單指「時間」而言，今當以為包括「時間」與「空間」而言。何也？同為一事，在甲地為「中，」在乙

地又爲「不中」。此非時間關係，乃空間關係。吾人一切事，均超不出「時間」「空間」之範圍。單言「時間」而遺棄「空間」，必有不可通之處。故「時中」之「時」字，宜以爲包括「時間」「空間」而言。

(五)中和

「中和」二字，見於中庸云：

喜怒哀樂之未發，謂之「中」，發而皆中節，謂之「和」。

朱註云：喜怒哀樂，情也。其未發，則性也。無所偏倚，故謂之「中」。發皆中節，情之正也。無所乖戾，故謂之「和」。中庸又云：

致「中和」，天地位焉，萬物育焉。

朱註云：位者，安其所也。育者，遂其生也。……天地萬物，本吾一體。吾之心正，

則天地之心亦正矣。吾之氣順，則天地之氣亦順矣。故其效驗至於如此。

按，此節所言「中和」二字，涉及「性理。」謂喜怒哀樂之未發，謂之性。性本善，無所偏倚，卽是「中。」發而中節，卽是「和。」推此「中和，」至於極端，能感天地萬物。喜怒哀樂未發，卽吾於「性理說」中所謂「無動。」（性理說另見下文可參看）發而中節，卽吾於「性理說」中所謂「動而適當。」然則此處所謂「中，」不是實現的行爲。此處所謂「和，」卽本文前數節所謂「中」也。惟「中和」二字連稱，有修爲功深，其處事適中，乃出於自然而非勉强之意。

（六）執中

孟子言「中，」同時要用「權。」「執中無權，」孟子認爲有害。孟子云：

楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。

朱註云：楊子名朱。取者，僅足之意，取爲我者，僅足以爲我而已，不及爲人也。列子稱其言曰，伯成子高，不以一毫利物，是也。

墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之。

朱註云：墨子名翟。兼愛，無所不愛也。摩頂，摩突其頂也。放，至也。

子莫「執中」，「執中」爲近之。執中無權，猶執一也。

朱註云：子莫，魯之賢人也。知楊墨之失中也，故度於二者之間，而執其中。近，近道。權，稱錘也，所以稱物之輕重而取中也。執中而無權，則膠於一定之中而不變，是亦執一而已矣。程子曰：「中」字最難識。須是默識心通。且試言之。一廳，則中央爲中，一家則廳非中而堂爲中矣。一國，則堂非中而國之中爲中。推此類可見矣。又曰：「中」不可執也。識得，則事事物物，皆有自然之「中」，不待安排。安排則不「中」矣。

所惡「執中」者，爲其賊道也。舉一而廢百也。

朱註云：賊，害也。「爲我」害仁，「兼愛」害義，「執中」者害於「時中」，皆舉一而廢百也。　此章言「道」之所貴者「中」，「中」之所貴者「權」。楊氏曰：禹、稷三過其門而不入，苟不當其可，則與墨子無異。顏子在陋巷不改其樂，苟不當其可，則與楊氏無異。子莫執「無我」「兼愛」之「中」而「無權」，鄉鄰有門而不知閉戶，同室有門而不知救之，是亦猶「執一」耳。故孟子以爲賊道。禹、稷、顏回，易地則皆然。以其有權也。不然，則是亦楊、墨而已矣。

按，此節孟子解釋「中」字，重在「有權」。又經程、朱二子反復說明，不必再加詮釋，已可知「執中無權」之害矣。

(七)中之利弊

儒家「中」字之說，影響於中國人心理甚深。自孔子以來，以至今日，一般人之心理，幾乎無不受其支配。「中」之第一優點爲「不偏」「不倚。」「不偏」「不倚，」又可作「無私」解。如遇甲乙兩說爭論時，言「中」者恆立於甲乙二者之間，既不袒護甲，又不袒護乙，可謂無「私。」然其流弊則爲模稜兩可。此時既不袒護甲，亦不袒護乙，他日亦可從甲，亦可從乙，惟視甲乙之勝敗而轉移。此「中」之流弊也。「中」之第二優點爲「無過」「無不及。」「無過」「無不及」固好，但其流弊則爲「保守，」則爲「不進步。」蓋行至適中之地位，卽不能再往前行，欲往前行，卽不「中」矣。殊不知外界時時改變，如時間向前延長，昨日之「中，」已非今日之「中，」今日之「中，」又非明日之「中，」雖有「時中」之說，可以補救，然只知「中」而不知「時中」者甚多，於是遂造成一般人守舊之心理，而使國家社會一切事不能進步。此「中」之又一流弊也。卽就「時中」而言，其本身亦有缺點。蓋

「時中」雖時時移動，然必須外界改變後，而始隨之移動。其動也，非自動，乃被動。如中國最近亦不無進步，但其進步乃受外界之逼迫，則得不向前走，苟無外界之逼迫，則今日中國之一切狀況，均如百年前之狀況可也。總之只能被動，不能自動，此「時中」本身之缺點也。

（八）附錄道家之中說

除儒家言中而外。道家有時亦言「中，」老子云：

多言數窮，不如守中。

此語文義甚明，無用多釋。惟老子所謂「守中，」只戒「太過」未嘗戒「不及」也。與孔子略有不同。在應用上說，不及孔子之說較爲完美。

莊子山本篇之一節，亦嘗言中字之理。其言云：

莊子行於山中，見大木而枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故。曰：「无所可用。」莊子曰：「此木以不材得終其天年。」夫子出於山，舍於故人家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子曰：「其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？」主人曰：「殺不能鳴者。」明日，弟子問於莊子曰：「昨日山中之木，以不材得終其天年；今日主人之雁，以不材死。先生將何處？」莊子笑曰：「周將處乎材與不材之間。」

此節爲道家之處世哲學，莊子借物寓意，說理極爲透澈。此種處世哲學，是消極的，非積極的。比孔子之中尤爲不如。譬如以今日事言之，不革命固難免腐敗之譏，而不能立足於社會，而革命亦往往犧牲其生命。故最好是處乎革與不革之間。此種處世法，至多只能保全個人之生命而已。吾人立身處世，固當如是乎？

（九）附錄亞里士多德之中說

除中國學者而外，希臘學者亦嘗言「中，」并附記之。亞里士多德以三種品格並列，表明一爲「不及，」一爲「太過，」一爲「適中。」而其「適中」之一種，卽爲最好之一種。今據謝无量中國哲學史，錄其例如下。

不及	適中	太過
吝嗇	節儉	奢侈
怯懦	勇壯	强暴
卑汚	溫良	傲慢
魯鈍	敏捷	輕脫
諧謔	機智	嚴厲

按，由此類推，其他各種品格，無不如是，亞里士多德之言，是積極的，非消極的，與莊子不同，而與孔子相似。吾人研究中之學說，可取以供參攷也。

忠恕說

(一)緒言

「忠恕」二字，是儒家的人生哲學之一部份，而實爲其重要部份。孔子及其弟子屢言「忠，」亦屢言「恕，」又嘗將「忠恕」二字合言之。今卽就此二字，加以說明，曰忠恕說。

(二)忠

「忠」字之普通解釋，以爲是古代臣對於君應盡之一種職責。今日君臣之名義旣廢，則「忠」字亦當隨之而廢。此種解釋之不正確，今人亦多知之，無用多說。今但列舉孔子及其弟子言及「忠」字之語，以證明「忠」是一般人交際間應

盡之一種職責，並不限定於君臣之間。

曾子曰：「吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？……」

子貢問友。子曰：「忠告而善道之。」

此兩「忠」字皆指一般人（或朋友）交際間應盡之職責，絕非君臣關係。在古代，君臣關係雖亦包括在內，但此字決非專用於君臣之間也。

「忠」字，從字義上說來，從「中」，從「心」。即心不偏邪之意。朱子解釋「忠」字云：

盡己之謂忠。

所謂「盡己」，是指與人交際，盡一己之心力以待人。是包涵不偏，不私，不欺，不詐，……等意義。

論語記孔子之言，有時亦將「忠」「信」二字並言。今列舉如下：

子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉。」

子曰：「主忠信。」

亦有將「忠」字與其他「恭」「敬」等字並言者。列舉如下：

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠，雖至夷狄，不可棄也。」

子張問行。子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？」

孔子雖將「忠」字與其他「恭」「敬」等字相並而言，但尤重在「忠恕」二字。

(三) 恕

「忠」「恕」二字雖皆爲交際間應盡之職責，然「忠」字偏於對己，「恕」字偏於對人。

論語記孔子之言，或將「忠恕」二字並稱，或單言「恕」字。其單言「恕」字者如下：

子貢問：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」

「恕」字而可以終身適用，可知「恕」是至美之德。孔子所云「己所不欲，勿施於人。」即爲「恕」字之註解。孔子已自加註解，吾人似可不必再說，但今爲充份明白起見，再爲之說明如下：

「恕」字照字義說，從「如」從「心」。「恕」即人心亦如我心之意。我所欲者，人亦欲之；我所不欲者，人亦不欲。今人將己所不欲者而强加之於人，又將己所欲者而强奪之於人。人何能平？不平則爭，爭則亂。是禍亂自「不恕」起也。

朱子解釋「恕」字云：

推己之謂恕。

所謂「推己」，是「推己之心以及人之心」之意。亦卽孔子所謂「己所不欲，勿施於人」也。

「己所不欲，勿施於人」二語，孔子又嘗舉以答仲弓之問。子貢亦云：「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。」此雖未說明「恕」字，實卽「恕」也。

又大學云：

所惡於上，毋以使下。所惡於下，毋以事上。所惡於前，毋以先後。所惡於後，毋以從前。所惡於右，毋以交於左。所惡於左，毋以交於右。

此雖未言明是「恕」，而實卽「恕」。

「忠恕」二字之分別解釋已如上述，今於下文再言孔門將「忠恕」二字並稱。

(四)忠恕

孔門將「忠恕」二字並稱，一見於論語記曾子之言，再見於中庸。論語云：

子曰「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰「唯！」子出。門人問曰「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣！」

中庸云：

忠恕違道不遠。施諸己而不願，亦勿施於人。

「忠恕」二字是否爲孔子之道之全體，固尚有疑問。但曾子則認爲孔子之道，不過忠恕而已矣。吾人縱以爲孔子之道所包涵者尚多，不僅爲「忠恕」二字，然認「忠恕」爲曾子所得於孔子之全部份學說，則無不可也。照相沿之舊說，中庸與曾子尤有密切之關係。然則吾人認「忠恕」爲孔子之全部份學說，不如認

「忠恕」爲曾子之全部份學說，更爲準確。

（五）忠恕二字之新估價

「忠恕」二字之解釋，已如上文所述。此二字並無艱深之意義，而不易於了解。然在孔門不重在空言只重在實行。苟能言而不能行，非孔子，曾子之所許也。「忠恕」二字，在孔子時代，當然是可以「終身行之，」當然是可以「雖蠻貊之邦，行矣。」但至今日，因時代不同，孔子時所能行之事，今日未必一一能行；「忠恕」二字果能如孔子所謂能行之終身乎？能行之於所謂蠻貊之邦乎？此爲一疑題也。此疑問將如何答復之？

曰：「忠」與「恕」皆爲人與己交際間所應盡之職責也。所謂人與己，是兩方面的，非一方面的。我以「忠恕」待人，人亦以「忠恕」待我。於是「忠恕」之效乃見。

我以「忠恕」待人，人不以「忠恕」待我，結果，我必變爲受壓迫者，被損害者。今日中國受帝國主義者之壓迫，被列强所損害，而不能抵抗，原因雖多，而被傳統的「忠恕」的思想所誤，爲其原因之一，實無可諱言者也。

單就理論而言，「忠恕」當然爲一種美德，然在事實上其害乃至於如此，其故何在？曰：在於一方面講「忠恕」，另一方面不講「忠恕」也。

單就理論而言，要他人講「忠恕」，又必從自己講「忠恕」做起，自己不先講，而要他人先講，此卽所謂己所不欲而施於人也，正與「恕」字之原意背道而行。

然則必將若何而後可？將但講侵掠，講抵抗，而不講「忠恕」歟？則因侵掠而抵抗，因有抵抗而侵掠愈甚，因侵掠愈甚而抵抗亦愈力。如此互相對待，使兩方面窮年累月在此緊張之空氣中謀生活，人生之意義何在？幸福何在？是決非最妥善之辦法也。然則將如何而後可？

曰：是必先有能侵掠之實力，同時講「忠恕」而不侵掠。遇他人侵掠之來，則應戰，戰而勝，則仍本「忠恕」之道以待之。如是則「忠恕」乃有實現之日矣！個人與個人之交際如是，國與國之交涉亦如是。如是雖在事實上不易做到，然理論終是如此也。

樂道說

(一)緒言

「樂道」爲儒家人生哲學之一種。孔子雖未嘗明言「樂道，」然孔子屢言「樂，」又屢言「道。」因有道故可樂，否則將何所樂乎？孔子又嘗言「知天命，」於是後人又有「樂天知命」之說，復誤解而變爲「聽天由命。」而道家又恃「道」以傲世。凡此種種皆在一系統之內，因貫串而成是篇。

(二)孔子之所謂樂

孔子屢言「樂，」亦嘗以「樂」稱顏子。觀論語所記而可知矣。

飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。

此孔子之自敍其樂也。

一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。

此孔子稱顏回之樂也。

孔，顏既不以貧窮爲憂，當然不以富貴爲樂。然則孔，顏之所以樂者果何樂歟？此必有其所自得，而非他人之所能知者。竊嘗思之，孔，顏之所以樂者，樂「道」也。

(三) 樂道

吾何以知孔，顏之樂道？曰：試先言「道」。論語記孔子之言曰：

朝聞道，夕死可矣。

士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。

由前之說，只重在聞「道」而不重在生命之無有。則「道」之重於生命可知矣。

由後之說，既一志在「道」，卽無暇問衣食之美惡。則當其生命存在之時期內，與生命密切相關之衣食，亦無暇顧問，但問能聞「道」與否。是「道」之可貴爲何如哉！「道」既可貴，其得之也，寧不可樂？故謂孔顏之所以樂者樂「道」也。孔子嘗曰：

知之者不如好之者，好之者不如樂之者。

「知之」，「好之」，「樂之」，此三個「之」字是何所指？孔子未嘗明言也。朱註引尹和靖之言曰：

知之者知有此道也，好之者好而未得也，樂之者所有得而樂之也。

是尹氏直以「道」字當孔子口中之「之」字矣。

然則謂孔，顏之所樂者爲「樂道」誰曰不宜。

(四) 何謂道

上文旣言明孔，顏樂「道，」今當再說明「道」之何以可樂。欲說明「道」之何以可樂，又當先說明何謂「道。」

「道」原爲一抽象名詞。卽在儒家書中，亦有種種不同之解釋。如在道家書中之「道」字則更不同於儒家矣。凡此種種，今不能一徧述。今但就孔，顏樂道之「道」字而解釋之。

此「道」字果作何解，仍當以孔子之言說明之。

論語記孔子之言曰：

君子坦蕩蕩，小人長戚戚。

程子註曰：

君子循理，故常舒泰。小人役於物，故多憂戚。

論語又記孔子事曰：

司馬牛問君子。子曰：「君子不憂不懼。」曰：「不憂不懼，斯謂之君子已乎？」子曰：「內省不疚，夫何憂，何懼？」

由前之說，循理，則心常舒泰。「舒泰，」卽「樂」也。「循理」卽所謂「道」也。

由後之說，內省不疚，故不憂不懼。「不憂不懼，」樂也。「內省不疚，」卽所謂「道」也。「內省不疚，」淺言之，卽「問心無愧」也。再淺言之，吾人一日所行之事，一身所行之事，無不合理，反躬自問，絕無可慚愧之處。此時之心地光明磊落，爲何如哉！此時之心，如靑天無雲，如平水無波，其舒暢安適爲何如哉！此非最可

樂之境歟！孔顏之所以樂者樂此也，此即所謂「道」也。

吾於上文曾言：「循理」爲「道」，「內省不疚」亦爲「道」。實則兩事即是一事。必須循理，方能內省不疚。循理，因也；內省不疚，果也。總之，兩事即是一事，亦即「道」也。

(五)樂道與樂天知命

「樂天知命」四字，爲一般人所常言，亦已成爲中國人普徧之思想。細察樂天知命之說雖出於「樂道，」然與孔顏之所謂「樂道」實不相同，不可混爲一談也。今試略述其變遷如下：論語嘗記孔子知天命。

子曰：「吾十有五而志於學，……五十而知天命。」

朱子註「天命」二字云：

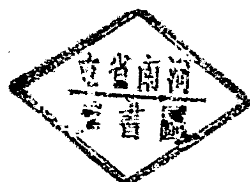
天命，卽天道之流行，而賦於物者，乃事物所以當然之故也。

朱子之言，仍甚抽象，而不易了解。今以淺近之語解之，可云：天命者，爲宇宙間萬物萬事各自所有的當然之理。此理爲天所賦與，故云天命。人如能知天命，則立身，處世，待人，接物等等應當如何對待，如何處置，無不了然於心，而應付得法。所謂「知天命」之意義，大概是如此也。此言雖不敢自信爲確解，然相去已不遠矣！

中庸又嘗言「俟命。」其言曰：

故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。

居易以俟命者，自居平安之地，一切貧賤富貴，均無所關心，以待「命」之自來。來亦不拒，不來亦不求。小人則與君子相反，常冒險以求分外之事，而不肯安居以待。



由「樂道」「知天命」「俟命」諸說，演成「樂天知命」之說，竟至支配多數人之心理。從各個名詞之表面上看，彼此亦無大分別。但在實際上，則「樂天知命」之說偏於消極，偏於放任，將孔，顏之所謂「道」者已忘卻矣。

（六）樂道與聽天由命

「聽天由命」四字，亦爲一般人所常言，亦已成爲中國人普徧之思想。從樂天知命演變而爲聽天由命，則更偏於消極乃至墮落而爲懶惰，則去孔，顏之所謂「道」乃更遠矣！

孔，顏之樂道，乃爲人格修養上之重要工作。乃一變再變，而變爲聽天由命。此爲後來之流弊，豈孔，顏當日所及料哉！

中國人之性情懶惰，苟且偷安，憚於進取，不思改革，但希望自然能得到較

佳之命運，而不能以人力改造不良之環境。其原因雖不止一端，然聽天由命之說支配一般人之心理，實爲其原因之一種，是無可諱言者也。此種思想一日不革除，則中國一日不能振作。然此與孔，顏之樂道無涉。或見中國人之委靡不振，乃歸咎於孔，顏，此則大謬不然者也。

(七)樂道與傲世

孔，顏之所謂樂道，爲人格修養之重要工作，吾於上文既已言之矣。修養個人之人格，似乎爲「個人的」而非「社會的」，爲消極的，而非積極的。其實則不然，中庸云：

君子素其位而行，不願乎其外。素富貴行乎富貴。素貧賤行乎貧賤。

是可知孔，顏雖不汲汲謀富貴，雖處貧賤而亦有以自樂，然亦非絕對拒絕

富貴也。

孟子亦云：

窮則獨善其身，達則兼善天下。

因窮達不同，所善之範圍因而有大有小，然其善則一也。且亦非只願獨善其身，而不願兼善天下也。獨善其身爲必須修養之工作。兼善天下與否，則視窮達而定。此孔，顏樂道之說也。

同時道家之一派爲莊周之流，則以爲已有道可樂，乃絕對的拒絕富貴，絕對的不願兼善天下，此所謂恃道以傲世也。

此種恃道傲世之人之狀態如何，但觀莊子讓王篇所記之事而可知矣。讓王篇所記雖有時亦託名於孔子弟子，然爲假託，非事實也。今試列舉其原文如下：

魯君聞顏闔得道之人也，使人以幣先焉。顏闔守陋巷，苴布之衣，而自飯牛。魯君之使者至，顏闔自對之。使者曰：「此顏闔之家與？」顏闔對曰：「此闔之家也。」使者致幣。顏闔曰：「恐聽者謬而遺使者罪。不若審之。」使者還反，審之，復來。求之，則不得已。故若顏闔者，眞惡富貴也。

子列子窮，容貌有飢色。客有言之於鄭子陽者曰：「列御寇，蓋有道之士也，居君之國而窮，君無乃爲不好士乎！」鄭子陽卽令官遺之粟。子列子見使者再拜而辭。使者去。子列子入。其妻望而撫心曰：「妾聞爲有道者之妻子，皆得佚樂。今有飢色，君過而遺先生食，先生不受，豈不命耶！」子列子笑謂之曰：「君非知我也。以人之言而遺我粟，及其罪我也，又且以人之言。此吾所以不受也。」

原憲居魯，環堵之室，茨以生草，蓬戶不完，桑以爲樞而甕牖。二室，褐以爲塞，

上漏下濕，匡坐而弦。子貢乘大馬，中紺而表素，軒車不容巷，往見原憲。原憲華冠縱履，杖藜而應門。子貢曰：「嘻！先生何病？」原憲應之曰：「憲聞之：無財謂之貧，學而不能行謂之病。今憲貧也，非病也。」子貢逡巡而有愧色。

曾子居衞，縕袍无表，顏色腫噲，手足胼胝，三日不舉火，十年不製衣，正冠而纓絕，捉衿而肘見，納履而踵決，曳縱而歌商頌，聲滿天地，若出金石。天子不得臣，諸侯不得友。

孔子謂顏回曰：「回來！家貧居卑，胡不仕乎？」顏回對曰：「不願仕。回有郭外之田五十畝，足以給飦粥；郭內之田十畝，足以爲絲麻，鼓琴足以自娛；所學夫子之道足以自樂也。回不願仕。」

以上讓王篇所記五人之事，除原憲未明言不願兼善，列御寇說出不願受粟之理由而外；其他三人，於顏闔則言眞惡富貴，於曾子則言天子不得臣，諸侯

不得友，於顏回則言回不願仕。而皆有其所以自樂之處。所樂維何？曰：樂道也。此卽所謂恃道以傲世也。

恃道傲世，與孔，顏之樂道，絕不相同。讓王篇中所記雖亦有顏回之事，原憲，曾子雖亦爲孔子弟子，然此乃假託，非事實也。此只能認爲是讓王篇作者之思想，不能認爲是顏，曾等之逸事也。

恃道傲世，與孔，顏樂道不同。然世人不察多有混爲一談者，故特爲之辨明如此。

（八）孔顏樂道說與宋儒

孔，顏樂道之說，亦爲「宋儒」所常言。如程氏門人記二程先生語曰：

昔受學於周茂叔，（周敦頤）每令尋孔，顏樂處，所樂何事？

是宋儒言孔，顏樂處之一例也。然周茂叔與程明道之胸襟，有一種天機活潑處，則又與曾點相似。試觀其逸事而可知矣。

周茂叔窗前草不除去。問之。云：「與自家意思一般。」

明道書窗前有草茂覆砌。或勸之芟。明道曰：「不可。欲常見造物生意。」又置盆池，畜小魚數尾，時時觀之。或問其故。曰「欲觀萬物自得意。」

昔曾點答孔子言志云：

莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。

曾點此言，曾爲孔子所歎賞。今觀周茂叔，程明道之天機活潑處，絕與曾點相似。此吾人研究宋儒樂道之說所不可忽略者也。

克己愼獨說

(一)緒言

「克己」「愼獨」與「樂道」同爲儒家人格修養之重要工作。樂道說余既另有專篇說明之矣，今以「克己」「愼獨」合爲一篇，以其問題簡單，故合二者而爲一，實則「克己」爲顏子之學，「愼獨」爲曾子之學，仍當分別而論也。

人格修養，原爲一切事業之出發點，而非一切事業之止境也。儒家一貫之主張，自誠意，正心，修身而至治國，平天下，原以誠意，正心，修身爲出發點，而以平天下爲止境。後人誤認誠意正心，修身如個人之私德，而無關於整個的國家之治亂，整個的民族之興亡。此種見解，古已有之，（如清人議理學不能救趙宋之亡是也）而於今日爲尤甚。殊不知此乃誤以出發點爲止境也。今事實之所以

昭示於吾人者，知人格修養爲一極重要之事，故余不嫌詞贅，而復作是篇。但願讀者勿誤認爲一切事業之止境可耳。

(二)克己

「克己」二字見於論語：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。」

顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」

按，「克」戰勝也。「己」指一己之私欲而言。「復」恢復也。「禮，」朱註所謂「天理自然之節文也。」淺言之：「自然之理之表現於行爲者也。」

孔子教顏淵以克己復禮，「克己」「復禮」似爲二事而實卽一事，蓋能克己則禮自復也。

顏淵復問其細目，孔子答以「非禮勿視」云云，是教以視聽言動之勿妄舉。耳目口體之私欲，此處之所謂「己」也；視聽言動能勿妄舉，是戰勝私欲也，卽所謂「克己」也。

人苟爲耳目口體之私欲所束縛，決未有能成大事者。故克制私欲實爲一切偉大人格修養之重要工作。老子亦嘗言「少私寡欲。」釋氏且稱「六塵」爲「六賊。」「六塵」者色、香、聲、味、觸、法也。「六根」者眼、耳、鼻、舌、身、意也。六塵與六根相接，則種種嗜欲因之而起，其害乃不可制止，故謂之「六賊」也。佛經云：故有道之士：眼不視色，耳不聽聲，鼻不受香，口不味味，身離細滑，意不妄念；所以避六賊也。

克制私欲，實爲儒，釋，道三家相同之點。然學釋，學道者，往往更易流入消極，不及儒家克己復禮之語，尤爲切實適用耳。

（三）愼獨

「愼獨」者，一己人格之修養，雖在無人監督之時，亦不敢不愼也。「獨」獨居也，卽無人監察也。「愼」謹愼也。人格之修養，而能謹愼於獨居之時，則非徒事表面以自欺欺人也可知矣。

「愼獨」二字見於大學：

所謂誠其意者，毋自欺也。……故君子必愼其獨也。小人閒居爲不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善而著其善，人之視己如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必愼其獨也。

上文首段說明愼獨卽「毋自欺以欺人」，次段說明小人「自欺以欺人」結果人終不受其欺。可知自欺欺人者終無益處，然人猶不免於如此者，乃修

養之工夫尚有所欠缺也。

大學引曾子之言曰：

十目所視，十手所指，其嚴乎！

此謂雖在幽獨之中，善惡仍不可掩飾，有如被十目所視，而被十手所指，仍是說明「自欺欺人之無益」而已。

然吾人聞曾子之言，可知曾子愼獨之工夫之深矣。

論語亦嘗記曾子事云：

曾子曰：「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」

此種嚴自檢察之工夫，在孔門中亦惟曾子爲最著。故吾謂「愼獨」爲曾子之學也。

曾子之後，宋儒於「愼獨」之工夫亦甚深。惜乎於「愼獨」以後缺少發展耳。

(四) 結論

「克己，」「愼獨」之說，已如上文所述。今所欲急問者，此種學說在今日尙能存在乎？尙須提倡乎？余則爲簡單之答案，卽爲本篇之結論曰：「克己，」「愼獨」皆偉大人格修養上之重要工作也。視爲「消極的，」視爲「個人的」而忽略之，非也；視爲是偉大事業之「止境」亦非也。此余所以不嫌費詞，而爲之反覆說明者也。

性理說

(一)性理說之來歷

「性理」之名，始於宋儒。然宋儒之學，本於學庸，故言「性理」者，不得不探源於曾子，子思及孟子孔子也。同時，孟善，荀惡，以相反之主張，各爲其學說之根據，而人性善惡問題，遂成爲中國哲學上，倫理上之一重要問題，至今爭論未已。

余竊以爲此問題極爲複雜，斷不可以簡單之言評判其得失；而欲研究宋儒性理之學說，又不得不從孔子說起。故吾此篇卽依次敍述，加以說明，並爲之融會貫通焉。

(二)自孔子以來論性之言

今先彙錄孔子以來論性之言，並略加說明如下：

(一)孔子　孔子對於人性，本無明白之表示。但有言曰：「性相近也，習相遠也。」又曰：「唯上智與下愚不移。」由前之說，已包含性善之義。由後之說，則爲後儒「性三品說」之所本也。

(二)曾子　大學者，孔子之言，而曾子述之也。大學之首句曰：「大學之道，在明明德。」朱子註曰：「大學者，大人之學也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但爲氣質所拘，人欲所蔽，則有時而昏。然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發，而遂明之，以復其初也。」然此是宋儒之論性，或非曾子之論性也。然而孟子性善之說，出於子思，子思之學，本於曾子，孟子之所謂「求放心」者，卽「明明德」之謂歟！

(三)子思　中庸者，子思述所傳之意以立言也。其首章曰：「天命之謂性，

率性之謂道，修道之謂教。」朱註曰：「命，猶令也。性，卽理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉。猶，命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也。率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。修，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，聖人因人物之所當行者，而品節之，以爲法於天下，則謂之教，若禮樂刑政之屬是也。」夫理氣之分，在子思未嘗明言，乃朱子註之如是耳。然「天命之謂性」一語，實爲孟子性善之根據矣。

（四）孟子　孟子承曾子之後，而確定性之爲善。孟子言性善，其證有二。一以孩童之心理爲證。曰：「孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。」二以常人之心理爲證。曰：「人皆有不忍人之心，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，

非惡其聲而然也。」夫孩童之心，常人之心，皆知愛親，敬兄，不忍人，則人性之善可知已。仁、義、禮，智皆由此善性而生也。故曰「惻隱之心，人皆有之，仁之端也。羞惡之心，人皆有之，義之端也。辭讓之心，人皆有之，禮之端也。是非之心，人皆有之，智之端也。」此四端者，人性本有，在人能引其端耳。孟子既認人性皆善，然則何以有惡乎？孟子以爲惡非人性本有，乃失其性，則爲惡耳。性猶山徑，惡猶茅塞。茅雖蔽徑，而徑自在，闢之而已。惡雖蔽性，而性自在，復之而已。故孟子修爲之法，一曰「率性，」一曰「復性。」率性者，擴充其善性也；復性者，恢復其善性也。故曰：「苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」又曰：「學問之道無他，求其放心而已矣。」此孟子性善之大略也。至其與告子問答之言，則就告子之問，而層層駁詰之耳。非孟子性善之說，卽在此也。別詳於後，茲不錄。

(五)告子　告子與孟子有爭論人性之語，見於孟子書，告子亦無一定之

見。其曰：「性猶杞柳也，義猶桮棬也。以人性爲人仁義，猶以杞柳爲桮棬也。」卽是荀子性惡之說矣。（荀子謂木從繩則直，卽與此同。）其曰：「性猶湍水也，決之東方則東流，決之西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」是又謂性無善無惡矣。其曰：「生之謂性，」其曰：「食色性也。」皆與荀子相近。

（六）公都子引或人之言　公都子亦曾以性之問題，質問於孟子。其言曰：「告子曰：性無善無不善也。或曰：性可以爲善，可以爲不善。是故文、武興，則民好善，幽、厲興，則民好暴。或曰：有性善，有性不善。是故以堯爲君而有象，以瞽叟爲父而有舜，以紂爲兄之子，且以爲君，而有微子啓、王子比干。今曰性善，然則彼皆非歟？」公都子所引三者之說，一「無善無不善，」二「可以爲善，可以爲不善，」三「有性善有性不善。」皆所以反對孟子之性善，而持有極明白之理由者也。

（七）荀子　荀子書中，有性惡篇，是提出「性惡」二字，與孟子「性善說」立於反對之地位。荀子主張性惡之根據以不教而自知者謂之性，教而知之者謂之僞。（卽爲字。）飢則求食，寒則求衣，勞則求息，無須教而自知者也，是卽性也。目好色，耳好聲，口好味，亦無須教而自知者也，亦卽性也。苟順其性，則爭奪殘殺淫亂，無所底止，於是不得不有辭讓忠信禮義之名，起而以維持其秩序。凡此種種，所以矯人之性，而止其爭端也。故荀子認定人性爲惡，而其修爲之功，在於矯性。故曰「木受繩則直，金就礪則利，君子博學而日參乎己，則知明而行無過矣。」

（八）淮南子　淮南子本老子之說，以道爲虛靜。卽據此論人性，以爲人性本虛靜，所以擾之使不得虛靜者知也。故曰人生而靜，天之性也；感而後動，性之害也；物至而應之，知之動也。知與物接，而好憎生，好憎成形，知誘於外，而不能反己，天理滅矣；於是聖人之所務，在保持其本性而勿失之。「又曰：」日月欲明，浮

雲蔽之；河水欲清，砂石穢之；人性欲平，嗜欲害之。」其說於宋儒略相近。

（九）揚雄　揚雄言性，主張善惡相混。其言曰「人之性也，善惡混。修其善，則爲善人；修其惡，則爲惡人。氣也者適於善惡之馬也。」按揚子所謂「氣」當指一種衝動之力而言，與宋儒「氣質」之「氣」不同。

（十）王充　王充論性，能綜合前人之說而貫通之。以爲孟子所謂性善者，乃中人以上之性。荀子所謂性惡者，乃中人以下之性。揚雄所謂善惡混者，則中人之性也。性何以有善惡，則以其稟氣有厚薄多少之別。稟氣尤厚尤多者，恬淡無爲，獨肖「元氣」，是謂至德之人。由是而遞薄遞少，則以漸不肖元氣焉。王充指「元氣」爲至善，故人之善惡，視稟元氣多少以爲比例。然其對惡之原因，則又謂萬物有毒之性質者，由太陽之熱氣而來。如火煙入眼則傷眼。火者太陽之熱所變也，受此熱氣最甚者，在物爲毒蟲毒草，在人爲小人。然則王充認「元氣」爲

善，「熱氣爲惡」得元氣最多者爲至善，否則依次減少，得熱氣最多者爲至惡，否則亦依次減少也。

（十一）韓愈　韓愈作原性，提出「性三品」之說。蓋自孔子「上智下愚不移」之說來也。原性略曰：「性也者，與生俱生也，情也者，接於物而生也。性之品有三，而其所以爲性者五；情之品有三，而其所以爲情者七。曰：何也？曰：「性之品有上中下三。上焉者善焉而已矣，中焉者可導而上下也，下焉者，惡焉而已矣。其所以爲性者五，曰仁，曰禮，曰信，曰義，曰智。上焉者之於五也，主於一而行於四。中焉者之於五也，一不少有焉，則少反焉，其於四也混。下焉者之於五也，反於一而悖於四。性之於情，視其品。情之品，有上中下三。其所以爲情者七，曰喜，曰怒，曰哀，曰懼，曰愛，曰惡，曰欲。上焉者之於七也，動而處其中。中焉者之於七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也。下焉者之於七也，亡與甚，直情而行者也。情之於性，視

其品。孟子之言性曰人之性善。荀子之言性曰人之性惡。揚子之言性曰人之性善惡混。夫始善而進惡歟？始惡而進善歟？始也混而今也善惡分歟？皆舉其中，而遺其上下者也。得其一而失其二者也。曰：然則性之上下者，終不可移乎？曰：上之性就學而愈明，下之性畏威而寡罪，是故上者可教而下者可制也。其品則孔子所謂不移也。曰：今之言性者，異於此，何也？曰：「今日之言性者，雜佛老而言也。雜佛老而言者，奚言而不異！」

（十二）王荊公　王荊公之論善惡，謂性情皆純，何以有君子小人之別乎？無他，善惡之名，非可以加之性情，待性情發動，見於行爲，評量其合理與否，而後得加以善惡之名焉。按，荊公此說，言善惡與性無關，發明善惡皆不是性，乃「動」之效果耳。

（十三）程明道　程明道論性，本於孟子性善之說，而有所發明。曰：「生之

謂性。人生而靜以上不容說，才說便已不是性也。凡人說性，只是說繼之者善也，孟子言人性善是也。」此數語甚不易解。朱子解之曰：「人生而靜以上，卽是人物未生時。人物未生時，只可謂之理，說性未得，此所謂在天曰命也。才說性時便已不是性者，言纔謂之性，便是人生以後，此理已墮在形體之中，不全是性之本體矣，故曰便已不是性也。」按，明道之意，以爲普通所謂性者，已非性之本體，其本體乃絕對的善是也。孟子所謂善者，是指此本體而言。明道又曰：「善惡皆天性。謂之惡者，本非惡，但或過或不及耳。」已啟伊川性說之端矣。

（十四）程伊川　伊川亦主性善。謂「性卽理也。」天下之理原無不善，喜怒哀樂之未發，純爲善，發而中節亦爲善，發而不中節亦謂爲不善。與明道相同。伊川又曰：「才稟於氣。氣有清濁。稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。學而知之，則氣無清濁，皆可以至於善而復性之本。」按，伊川以爲「性卽理，」性無不善，而善

善惡乃關於「氣。」氣有淸濁之分，故人有善惡之別，是分理與氣爲二，其討論爲進一步。

（十五）朱子　朱子之論性，分「本然之性」與「氣質之性」爲二。本然之性，純理也，無差別也。氣質之性，因所禀之氣有淸濁而有所偏也。又本漢儒五行五德相配之說以證之。曰：人性雖同，氣禀不能無偏重。有得木氣重者，則惻隱之心常多，而羞惡辭遜是非之心爲其所塞而不發。有得金氣重者，則羞惡之心常多，而惻隱辭遜是非之心爲其所塞而不發。水火亦然。惟陰陽合德，與五行全備，然後中正而爲聖人也。朱子又曰：「性是天生成許多道理。」又曰：「性則純是善底。」又曰「性便是善。」按此皆指「本然之性」也，非「氣質之性」也。但「本然之性」與「氣質之性，」相異而不相離。故曰「論性不論氣，無以見其生質之異；論氣不論性，無以見其義理之同。」朱子所謂「本然之性」即理也，而於「理」與

「氣」之外，又說出一個「欲」字。其註大學曰：「明德者，人之所得於天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者，故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」於「理」與「欲」而復引古書中「人心道心」之四字以證明之。以爲自「義理」上所發出者爲「道心，」卽「理」也。自「心身」上發出者爲「人心，」卽「欲」也。雖聖人不能無「人心，」雖小人不能無「道心，」惟聖人之教，以「道心」爲主宰，使「人心」聽命耳。

（十六）陸象山　象山不認「天理」「人欲」之說，簡直說「性」卽「理」。此其所以與朱子不同者也。

（十七）王陽明　王陽明承象山之後，闡明「性卽理」之說。曰：「此心無私欲之蔽，卽是天理，不須外面添一分。」又曰：「只在此心去人欲存天理上用功夫。」又立四句教曰：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲

善爲惡是格物。」又曰：「至善者性之本體。本體上纔過得些子。便是惡了。不是有個善，卻又有個惡來相對。」按，陽明之說，以爲「心之本體」即「性，」即「理，」即「天。」本體不動，超絕善惡，故謂之無善無惡。無善無惡，即絕對的善。及其一動，即有善惡生焉。所謂惡者，即「過」與「不及」之謂也。

(四)一種假定的人性論

以上述孔子至王陽明論性之言旣畢，吾亦不敢遽下判語，謂誰是誰不是。要之各有一部是處。而欲謂之完全是，則殊不敢必也。今姑以我一人之見，融滙衆說，理出一統緒，爲一種假定的人性論，以便討論研究焉。

欲論性之善惡，當先定善惡之界說。何者爲善？何者爲惡？余以爲善惡不可遽謂之性，乃發現於行爲，所生出之效果耳。卽吾一動則他人受吾衝動，受衝動

者覺爲利，卽謂之善，受衝動者覺爲害，卽謂之惡。故有動而無受衝動者，不能定其爲善爲惡也。同是一動，有兩方面受衝動者，或可一善一惡也。在第一說，例如向空中揮拳，無人受衝動，則不能謂之惡，以拳擊人則謂之惡。一有人受衝動，一無人受衝動也。其於善也亦然。在第二說，例如因愛鼠而殺貓，則同一殺也，對於貓爲惡，對於鼠爲善。如此，則善惡之界，不亦甚難言乎！且所謂「動」與「衝動」者，又分二（一）有形的，（二）無形的。有形的動與衝動如以拳擊人，而擊中之是也。無形的動與衝動，如吾雖未擊其人，而已懷擊之之念是也。此二者外，更有一方面爲有形，一方面爲無形。如吾以拳擊人而未中是也。總之，吾人討論此問題，祇以「動」與「衝動」爲根據，不問其「有形」「無形」一例視之。言至此，欲論善惡，不得不先言「動」。

（五）動之原因

上文既言明善惡爲「動」之結果。然則何以有「動?」爲討論此問題之第二步矣。余以爲「動」之原因有二:(一)維持生命(二)滿足慾望。

維持生命者，如衣食住是。非此卽無以保全其生命也。滿足慾望者，既有食矣，復思甘肥，既有衣矣，復思輕暖，既有住矣，復思華屋大廈，而甘肥者復有甘肥，輕暖者復有輕暖，華者復有華，大者復有大，如此相遞無窮，而慾望亦無窮。不特此也。身體慾望之外，復有精神上之慾望，以史事言，如王莽，曹操之謀篡位，非衣食住之不足也，非食之不甘，衣之不暖，住之不能得華屋大廈也，其所欲求之而未得者，乃皇帝之虛榮耳，是非精神上之慾望而何。欲滿足其慾望，故不得不動。其動也，則全國人受其衝動，其間雖有或利或不利之別，而直接或間接蒙其害者，實居大多數。其殺人也，盈野盈城，而不知其最初之原因，乃在彼滿足慾望之一念也。

(六)生殺

維持生命之動，與滿足慾望之動，在純然理論上言之，皆是殺。何也？試先說維持生命之動。吾人一開口所食，無論食料爲動物，爲植物，皆是殺他物之生命。衣與住亦然。其間雖有直接而受其利者，亦必有他物間接而受其害。如畜獵犬捕兔，直接受其利者爲犬，間接受其害者爲兔，而「動」之柄乃操於我也。我之此「動」，「動」無論爲維持生命，爲滿足慾望；而受吾衝動者，終必有最後之物，被吾所害。如畜犬捕兔，是其例也。由此類推，其他一切維持生命或滿足慾望之動，莫不如是。蓋本物質不增不減之說，此有所益，彼必有所損，人生百年間身體上各部分，時時在變化之中，卽時時在生殺之中也。此種變化卽爲「動」。「動」之一方面爲生，又一方面爲殺。由此可得一斷語，方生方殺，生殺並非二事，卽殺他物之

生命，以保我之生命是也。

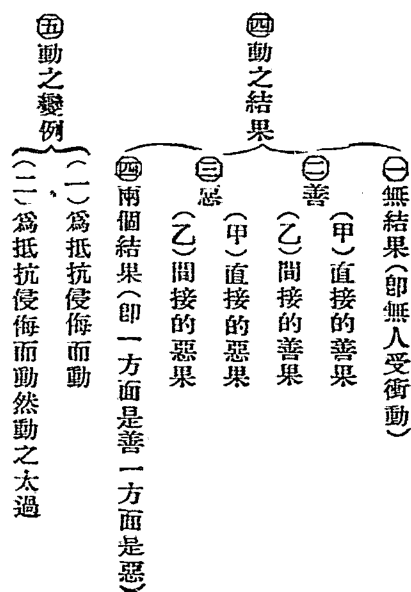
苟欲完全不殺，則我之生命立卽不保矣。故在理論上說，無動爲純然的善，一有「動」卽不得謂之善。然在事實上言，爲必不可能之事。而所期望爲善人者，亦不過減少其「動」之程度，至於極低而已矣。

亦有他人將害我，我不得不起而自衞。自衞亦「動」也。在人己關係上言，謂之「反動，」在一人獨立上言，只是「動」而已矣。此種「動」當如何評論之？曰：「自衞者，正當之動也。然自衞太過，則又變而爲我自動，而他人受衝動矣。譬如他人以二分之力擊我，我以二分之力自衞，兩相抵消，謂之適當。苟我出三分以上之力以自衞，則自衞之外，所餘一分以上之力，足以使他人受衝動矣。」人有生命，卽有動，是朱子所謂雖聖人不能無「人心」也。自衞之動而過當，是朱子所謂「發而不中節」也。

(七)上三節之總結

由上文(三)(四)(五)三節,得一總結束,列表如下,以便一目了然。

- ㈠無動
- ㈡動之形式
  - ㈠無人受衝動
    - (甲)無形的
    - (乙)有形的
  - ㈡有人受衝動
    - (甲)兩方面皆無形的
    - (乙)兩方面皆有形的
    - (丙)一方面有形的一方面無形的
- ㈢動之原因
  - ㈠維持生命
  - ㈡滿足慾望
    - (甲)滿足慾望
    - (乙)滿足其更高之慾望



（八）　動之差等

由以上之說觀之，則善惡乃「動」之結果，而人之所以「動」者，又不外維持生命，與滿足慾望之兩種。然同是人也，而動各不同，何也？試表述之。

一、僅欲維持生命而止，不欲滿足慾望。
二、維持生命之外，復欲滿足慾望。
三、欲滿足其更高之慾望。
四、欲滿足其再高之慾望。

如此類推，無所底止，而其造成之結果，亦逐步不同。是豈非人性先有不齊乎？其不齊也，非卽善惡所由分乎？則答之曰：「不齊誠有之，但不齊之性，苟無動，則差等無由表現，故不能離「動」而言善惡也。王陽明說「無善無惡心之體，有善有惡意之動，」此之謂也。夫無善無惡，卽「絕對的善，」程子所謂「人生而靜以上」是也。朱子所謂「本然之性」是也。但吾以爲此種「絕對的善，」在理論固然有之，在事實上決做不到。卽上文所謂苟欲完全不殺，則我之生命立卽不保是也。

(九)理

夫「動」何以有差等？欲答復此問題，可以「理」「欲」「氣」三字解決之。卽得「氣」之淸者，則「理」不爲「欲」所蔽，得「氣」之「濁」者反是。「理」不爲「欲」所蔽，是爲善，否則爲惡。而善惡相差之程度，亦視其所得「淸氣」之多少爲比例也。

然則何者爲「理？」何者爲「欲？」何者爲「氣？」爲第二步所當討論者也。今先論「理，」次論「欲，」次論「氣。」「理」者天地間自然之理，而非人所强爲者也。無邊無際而常在者也，亦無始無終而不變者也。吾人循此理而行則順，否則逆；循此理而行則得，否則失。倘讀者猶未明吾意，試再以一事以證明之。譬二加三等於五，此理也。在未有數目字之前，已先有之矣，在未有人類以前，已先有之矣，且任世事如何變化，此理終不變也。吾人製數目字，其名不一，或曰一

二三，或曰 One Two Three 而二加三等於五之理，無不相同也。演算者以二加三得五則不錯，倘謂之得四或得六，皆錯也。明乎此而類推之，可以知理之爲何物矣。

(十)欲

既知「理」爲何物，試再言「欲。」「欲」有二說：(一)廣義的，即維持生命之動亦謂之「欲。」(二)狹義的，滿足慾望之動謂之「欲。」照廣義說，有身即有「欲，」而決不能屏除。照狹義說，或有「欲，」或無「欲，」或多「欲，」或少「欲，」人各不同。總之，「欲」能蔽「理。」多一分「欲，」即少一分「理；」去一分「欲，」即存一分「理。」「欲」有多少之不齊者，關於「氣」也。以學力限制之，使不得發展者，修爲之功也。孟子所謂「求放心，」朱子所謂「復初，」王陽明所謂「此

心無私欲之蔽，卽是天理，」又謂「只在此心去人欲存天理上用功夫：」皆此意也。

(十一)氣

上文既言明「理」與「欲，」茲再言「氣。」夫「氣」有「先天之氣，」「後天之氣。」所謂「先天之氣」者，卽父母生子時或喜或怒所有之氣之不同也。父母生子時爲喜，則子常快樂和善，父母生子時爲怒，則子常暴厲惡劣，其他或哀或懼，無不如是。所謂「後天之氣」者，旣生之後所感受於環境者是也。「先天之氣」之賦於人不是一成不變的，視其與「後天之氣」之調攝如何，又生出許多變化。是故單言「先天之氣，」或「後天之氣，」皆不足以盡氣之變，必兩者相並言之而不可或離也。

（十二）前賢學說之滙通

前賢對於此問題，議論紛紜，莫衷一是，已如第二節所述矣。然彼此亦有滙通之處。倘讀其書者，能融會貫通，則孟、荀、朱、陸之異同，可以渙然冰釋矣。今試假定以我之觀念爲根據，而將前賢之說，貫串說明如下：

第一表　（性四品）

（一）超上　無動　絕對的善　（程明道）　本然之性　（朱子）　理

（朱子）　心　（陸象山）　無善無惡心之體　（王陽明）　道心

（朱子）

（二）上　上智　（孔子）　善　（孟子）　發而中節　（朱子）　有性善

（公都子）

(三)中　善惡混　(揚雄)　可以爲善可以爲不善　(公都子)

(四)下　下愚　(孔子)　惡　(荀子)　欲　(朱子)　人心　(朱子)

有性不善　(公都子)

第二表　(以人爲經)

孔子　略言性三品之理。

曾子　略言性善之理。

子思　同上。

孟子　孟子言性善，所指係第二品之人。

荀子　荀子言性惡，所指係第四品之人。

公都子　公都子言有性善，所指係第二品之人，又言有性不善，所指係第四品之人。

又言可以爲善可以爲不善，所指係第三品之人。

告子　告子言無善無不善，卽所謂性無善惡善惡乃動之結果也。

淮南子　略發明「理」「欲」之關係。

王充　提出「氣」字，王充之「元氣」等於程、朱之「清氣」王充之「熱氣」等於程、朱之「濁氣」

揚雄　言善惡混，所指係第三品之人。

王荊公　確定善惡爲「動」之結果。

韓愈　確定「性三品」彼爲「上中下，」卽吾所謂「一三四」也。

程明道　發明絕對的善，卽吾所謂第一品之人。

程伊川　確發明「理」「欲」「氣」之關係。

朱子　闡明伊川之說。

陸象山　闡明程明道之說，所指善卽吾所謂第一品人。

王陽明　闡明陸象山之說，所指善卽吾所謂第一品之人。

天人合一說

（一）緒言

所謂「天人合一」說，是將天人看爲一體。此說至漢初董仲舒乃始完全成立。董仲舒之賢良策三篇通稱爲「天人三策」是也。然天人關係，在老子與孔子皆已言之，陰陽家言之，墨子言之。仲舒而後，宋儒亦言之，而各不相同。今分別說明如下：

（二）老子之法天

老子之學說，爲「人君南面術，」在吾書上文已詳言之矣。老子以爲人君之治民，當如天之生萬物，一任其自然生長，所謂「無爲而成」是也。老子書云：

天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，坦然而善謀，天網恢恢，疏而不失。

老子書又云：

人法地，地法天，天法道，道法自然。

所謂「道，」所謂「自然，」都是抽象名詞，空空洞洞，不可捉摸。惟「天」尙有跡象可尋。然天法道，是天卽道。道法自然，是道卽自然。質言之，天卽自然。

人法地，地法天，卽人法天也。故曰：老子對於天人關係是「法天。」日月運行，寒暑來往，莫之爲而爲，而萬物以生，以死，以枯，以榮，而天不居其功，亦不任其咎。聖人之治民也，亦如是而已矣，故曰「法天。」

(三) 孔子之畏天

孔子對於天人關係，有與老子相同處，如云：

天何言哉！四時行焉，百物生焉。天何言哉！

卽老子「無爲而成」之意。惟孔子視天之自然變化，爲天地間一種正理，正理賦之於人，稱爲「天命。」此種「天命」當敬而畏之。故曰：

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。

然天人關係，微妙難言，故子貢曰：

夫子之文章，可得而聞也。夫子之言「性」與「天道，」不可得而聞也。

「性」指人性，卽中庸所謂「天命之謂性。」子貢稱孔子之言「性」與「天道」不可得而聞，卽天人關係微妙難言也。

(四)陰陽家之天人關係觀念

陰陽家本出於古之祝官，專司天人交通之職者也。後因觀天象而製曆法，故漢志謂爲出於羲和之官也。漢志論陰陽家之利弊曰：

陰陽家者流，蓋出於羲和之官。敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時。此其所長也。及拘者爲之，則牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼。

按，陰陽家之製曆，自是科學。而其舍人事而任鬼，又是迷信。其天人關係之觀念，與老子，孔子完全不同。

(五) 墨家之天人關係觀念

墨子書中有天志篇，言天人關係，將天視爲具體之神，司人之禍福，人可以向之祈福而禳災。其言曰：

天子爲善，天能賞之。天子爲暴，天能罰之。天子有疾病禍祟，必齋戒沐浴，潔

爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼，則天能除之，然吾未知天之祈福於天子者。（天志上）

此節言天有權司人之禍福也。又曰：

今天下之君子，中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不愼也。既以天之意爲不可不愼已，然則天之（「之」字下當有「意」字）將何欲何憎？子墨子曰：「天之意，不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，强之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤。此天之所不欲也止此而已。（止原作「上」，畢校本改爲「止」。）欲人之有力相營，有通相教，有道相分也，又欲上之强聽治也，下之强從事也。上强聽治，則國家治矣。下强從事，則財用足矣。若國家治，財用足，則內有以潔爲酒醴粢盛以祭祀天鬼，外有以爲環璧珠玉以聘撓（同交）四鄰，諸侯之冤不興矣，邊境甲兵不作矣。內有以食飢息勞，持養其萬民，則

君臣上下惠忠，父子兄弟慈孝，故惟毋明手順天之意，奉而光施之天下，則刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得飽衣煖食，便寧無憂。是故子墨子曰：「今天下之君子中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不愼也。」（天志上）

此節言天之意在於利人，使之國家治，財用足，而天亦得享受其祭祀。國君則須順天之意，以治國安民，而祭天祀鬼。

以上兩節，最能表明墨家對於天人關係之觀念。天之意雖在於利民而終不免要享受祭祀，此全是宗教家語，而視天爲具體之神也。

（六）漢儒之天人合一說

漢儒視天人爲一體。以爲人心之善惡邪正，與風雨寒暑之順逆，息息相關。

人心善，則風俗醇厚，政治清明，於是天之所感，則有和風甘雨，景星慶雲，寒暑調節以應之。人心惡，則風俗澆薄，政治混亂，於是天之所感，則有大風暴雨，日蝕地震，寒暑不時以應之。

此種學說，並不視天爲具體之神，並不謂天有權司人之禍福，惟以人心之善惡，與自然現象之順逆，無形感召，極其迅速，而欲自然界之秩序不亂，則惟有正人心以感之耳。

爲此說者，人皆知有董仲舒，然中庸一書所言，全是此種學說，吾人已辨明中庸爲漢人所作，（見本書中庸說）則作中庸者，卽主張此說者矣。中庸究爲何人作，與董仲舒孰先孰後？則殊難考定。或卽董仲舒作，亦未可知矣。蓋當時儒者除董仲舒外，如賈誼，陸賈等，均不能爲也。

今先述董仲舒，而後及中庸焉。董仲舒賢良策一曰。

故爲人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方。四方正，遠近莫敢不一於正，而亡有邪氣奸於其間者，是以陰陽調而風雨時，羣生和而萬民殖，五穀熟而草木茂。天地之間，被潤澤而大豐美，四海之內，聞盛德而皆徠臣。諸福之物，可致之祥，莫不畢至。而王道終矣。

此言天人感應之不爽，而人君當正心以感天，而致治平之效也。董仲舒之學，出於春秋，春秋多記災異，故仲舒演而爲「天人感應」之說。其賢良策三曰：

孔子作春秋，上揆之天道，下質諸人情，參之於古，考之於今。故春秋之所譏，災害之所加也。春秋之所惡，怪異之所施也。書邦家之禍，兼災異之變，以此見人之所爲，其美惡之極，乃與天地流通，而往來相應。此亦言天之一端也。

天人感應之說，春秋雖略發其端，然未嘗充份言明。至董仲舒乃發揮幾無餘蘊矣。

而中庸言之尤爲透澈。其言曰：

喜怒哀樂之未發，謂之「中，」發而皆中節，謂之「和。」「中」者天下之大本也，「和」者天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

此言人心「中和，」能使天地位，萬物育。天地位，仲舒所謂「陰陽調而風雨時」也。萬物育，仲舒所謂「五穀熟而草木茂」也。反言之，不能「中和，」則天地失其常位，而萬物不育矣，卽月蝕，地震，五穀不熟，草木不茂是也。中庸又曰：

至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥，國家將亡，必有妖孽。見乎龜蓍，動乎四體。禍福將至：善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。

此節所言，則更似今日所謂「預言。」實亦無足爲奇。倘如根據前節之說，認爲人心之善惡邪正，與自然現象之感應，絲毫不爽，則國家之興亡，原非一朝一夕之故，而禎祥妖孽之來，實人心善惡邪正之所感召。明乎此理，則所謂先知，

實無足異矣。

(七)宋儒之天人一理說

宋儒之天人關係觀念，與漢儒不同。而在宋儒中，濂、洛、關、閩，亦不能盡同。其與漢儒相異之點，漢儒重在天人相感應，而宋儒則以爲「天人同一理。」在宋儒中各人不同之點，當於下文另詳言之。而「天人一理」則無不相同也。何謂「天人一理？」則請引周、張、程、朱諸子之言以說明之。

周濂溪曰：「聖人之道，至公而已矣。」或曰「何謂也？」曰；「天地至公而已矣。」

是以「至公」爲天人相共之理也。

周濂溪又曰：「聖人之道，仁義中正而已矣。守之貴，行之利，廓之配天地。」

是又以「仁義中正」爲天人相共之理也。

張橫渠曰：「和樂，道之端乎！和則可大，樂則可久。天地之性，久大而已矣。」

是以「和樂」爲天人共有之理也。

橫渠又曰：「由太虛有天之名，由氣化有道之名。合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名。」

此言初讀，不易了解。舊註云：

沖漠無朕，而其理已具。故由太虛之形體言之，則有天地之名。陰陽迭運，而其機不窮。故由氣化之周流言之，則有道之名。虛與氣，在天者也。合天之理氣而屬之人身，則有性之名，性無爲，而氣有知覺者也。合無爲之性而運於知覺之氣，則有心之名。蓋以其自然者謂之天，以其粲然者謂之道，以理之託氣而附著者謂之性，以理之託氣而運行者謂之心。四者名義不同，脈絡

相因。既當析而言之，尤當會而通之。

此言理之在天者，靜則爲天，動則爲道。其在人也，靜則爲性，動則爲心。亦天人一理之謂也。

程子曰：「道未始有天人之別，但在天則爲天道，在地則爲地道，在人則爲人道。」

舊註云：「道者太極之理也。貫古今，通上下，豈有天人之別！但在天則爲陰陽，而陰陽乃天道也。在地則爲剛柔，而剛柔乃地道也。在人則爲仁義，而仁義乃人道也。」

按，陰、陽、剛、柔、仁、義，名不同也，而其爲理一也。所謂理，即「當然之理，」於下文另詳言之。

朱子曰：「宇宙之間，一理而已矣。天得之而爲天，地得之而爲地，而凡生於

天地之間者，又各得之以爲性。其張之爲三綱，其紀之爲五常，蓋皆此理之流行，無所適而不在。若其消息盈虛循環不已，則自未始有物之前，以至人消物盡之後，終則復始，始復有終，未嘗有頃刻之或停也。

此言天、地、人、物，同此一理，而此理則無邊無際而常在者也，屢終屢始而常存者也。從此理則順，違此理則逆；從此理則得，違此理則失。天、地、人、物，無不如是。

此理何理？卽所謂「當然之理」也。朱子釋「當然之理」曰：

以身而言，則所以爲耳目鼻口四肢百體者，皆有當然之理。

舊註謂：「聲色臭味作止威儀之間，自有中正和平之準，爲其當然之理」是也。

朱子又曰：

道之流行，發前於天地之間，無所不在。在上則鳶之飛而戾於天者，此也，在

下則魚之躍而出於淵者，此也。其在人，則日用之間，人倫之際，夫婦之所知所能，而聖人之所不知不能者，亦此也。

此言鳶飛魚躍爲當然之理，而君君臣臣父父子子，亦爲當然之理也。

總之「天人一理」之說，是周、張、程、朱諸子之所同也而其相異處，則可分三派。今先舉其目如下：

(一)天父，地母，人子。

(二)人與天地並立爲三。

(三)一人卽一天地。

爲第一說者爲張橫渠。橫渠曰；

乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處。

張子謂人之於天地，如子於父母，子於父母．蓋具體而微者．人之於天地，亦

具體而微也。

爲第二說者爲中庸。而周，程諸子祖述之。中庸曰：唯天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可與天地三矣。

周子贊孔子曰：

道德體厚，教化無窮，實與天地三而四時同。其惟孔子乎！

諸如此類之言尙多，不及備舉。大抵皆謂人與天地並立爲三。故又稱爲「三才云」

爲第三說者爲程子。程子之言曰：

至公無私，大同無我。雖聊然一身，在天地之間。而與天地無以異也。

又曰：

一人之心，卽天地之心。

又曰：

天地之間善惡均於覆載，未嘗有意於簡別，顧處之有道耳。聖人卽天地也。

又曰：

至仁則天地爲一身。而天地之間，品物萬形，爲四肢百體。

曰「與天地無以異，」曰「一人之心卽天地之心，」曰「聖人卽天地，」曰「天地爲一身，」是視人包涵天地，幾乎人之外別無天地。其胸襟闊大爲何如哉！

且不特以一人爲一天地，一物亦各一天地。程子曰：

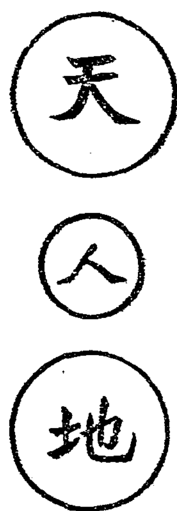
無妄，天性也。萬物各得其性，一毫不加損矣。

朱子亦曰：

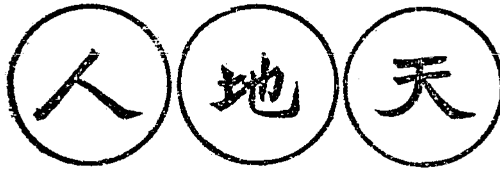
宇宙之間，一理而已矣。天得之而爲天，地得之而爲地，而凡生於天地之間者，又各得之以爲性。皆此意也。

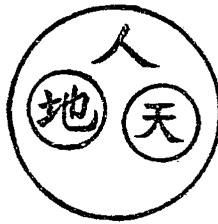
以上三說，再以圖指明如下：

第一圖

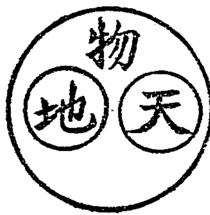


第二圖





第三圖



第四圖(附)

知行合一說

(一)緒言

「知行合一說。」爲明儒王陽明所創，在中國哲學史上爲極重要之一派。所謂「知行合一，」大概謂空言「知」不是眞「知，」必實行了始得謂之「眞知。」

中國古代本有「知易行難」之說。傳說謂殷高宗曰：「非知之艱，行之惟艱。」此是勉人做事之語，未嘗成爲哲學也。近日孫先生又創「行易知難」之說。詳見孫文學說，人所共知，不必備述。

今所言者非比較三說之是非長短，但就王陽明「知行合一」之說而加以闡明耳。

(二)王陽明之知行合一說

欲知王陽明之「知行合一」說，試讀傳習錄之言，已可見其大概矣。今節錄如下：

「知」是「行」的主意，「行」是「知」的工夫。「知」是「行」之始，「行」是「知」之成。若會得時，只說一個「知，」已自有「行」在，只說一個「行，」已自有「知」在。古人所以既說一個「知，」又說一個「行」者，只爲世間有一種人，懵懵懂懂，任意去做，全不解思維省察，也只是個冥行妄作，所以必說個「知，」方才「行」得是。又有一種人，茫茫蕩蕩，懸空去思索，全不肯着實躬行，只也是個揣摸影響，所以必說一個「行，」方才「知」得眞。此是古人不得已補偏救弊的說話。若見得這個意時，卽一言而足。今人卻將「知」「行」分作二件去做，以爲先「知」了而後能「行，」我如今且去講習討論做「知」的工夫，待「知」得眞了，方去做「行」的工夫，故遂終身不「行，」亦遂終身不「知。」

未有知而不行者。知而不行只是未知。故大學指個眞「知」與人看。說「如好好色，如惡惡臭。」見好色屬「知，」好好色屬「行，」只見那好色時，已是好了，不是見了後，又立個心去好。聞惡臭屬「知，」惡惡臭屬「行，」只聞那惡臭時，已是惡了，不是聞了後，別立個心去惡。如鼻塞人，雖見惡臭在前，鼻中不甚聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就是稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝，行弟，方可稱他知孝，知弟。不只是說些孝弟的話，便可稱爲知孝弟。又如知痛，須自己痛了，知寒，必自己寒了，知飢，必自己飢了，「知」「行」如何分得開！

門人問曰：「工夫次第，不能無先後之差。如知食乃食，知渴乃飲，知衣乃服，知路乃行，未有不見是物先有是事。亦毫釐倏忽之間，非謂截然有等，今日知之而明日乃行也。」陽明答曰：「夫人必有欲食之心，然後知食。欲食之心卽是意，卽是知之始矣。食味之美惡，必待入口而後知。豈有不待入口而已先知食物之

美惡者耶！必有欲行之心，然後知路。欲行之心卽是意，卽是行之始矣。路歧之險夷，必待親身履歷而後知。豈有不待親自履歷而已先知路歧之險夷者耶！知渴乃飲，知衣乃服，以此例之。皆無可疑。

(三)知行合一說之眞價値

在孫中山先生創「行易知難」之說以前。中國學者莫不認「知行合一」說爲不易之理。至「行易知難」說出，對於「知行合一」說，始發生疑問。然余以爲「知行合一」說是否爲不易之理，當先將「知」「行」二字解釋明白，而後可以判斷。今第一步當問。何謂「知」？何爲「行」？

再有須聲明者，「知行合一」說，若作倫理學看，只是勉人不要說空話，說空話的不算「知」。但此是倫理學，不是哲學。若作哲學看，是在說明眞理，與勸勉

規諫之語不同。故欲證明「知行合一」之說果爲眞理與否？必須先問何謂「知？」「何謂「行」

(四)何謂知

何謂「知？」亦非可以一言解決。蓋「知」之種類不一，不能一概言也。中國書中解釋「知」字最明白者，莫爲墨經。墨經云：「知聞，說，親。」墨經分知爲三類，曰「聞知，」曰「說知，」曰「親知。」然墨子三種知之說，實出於印度學說之「四量。」詳見余所著墨子學辨，今不及備述。但將墨經所謂三種知以淺近之言解釋之，如下：

何謂「聞知？」吾未嘗親歷其事，但聞他人言之如此也。如吾未嘗食過梨子，聞人言梨子之味甜，此聞知也。

何謂「說知?」吾未嘗親歷其事，然經過相同之事而可以類推也。如有兩梨子於此，吾食過此梨，而知其味甜，可以推想彼梨之味亦必甜也。

何謂「親知?」吾親歷其事而知之也。如有兩梨子於此，吾親食此梨，而知此梨之味甜，復親食彼梨，而知彼梨之味亦甜也。

三種知之中，以「親知」爲最確切。蓋但聞人言梨甜，而口不食梨，終不曾知梨之味。食一梨而推測百梨，雖近似矣，然百梨旣不生於一樹，則甜之中或酸或苦，終必有微末之差，舉一以例百，亦不能謂之知梨味也。欲眞知者，非親知不可。

此墨經所謂「聞知」「說知」「親知」之不同也。

吾人對於各事，必須三者並用。蓋「親知」固善矣，然世上事必欲一一親身經歷之，亦必做不到，故不得不用其次，如見人吃毒藥而死，則可以知我吃毒藥亦必死，此說知也。苟欲親知，則必做不到。故吃毒藥而死之若何痛苦，除死者外，

終無人能知之也。又如中國古時有孔子，外國古時有耶穌，吾人之所以知有此二人者，非聞諸他人之言，即得之於書卷之中也。總之，皆「聞知」也。苟欲「親知」亦做不到。吾人去孔子，耶穌數千年，將從何處見孔子，耶穌哉？故孔子，耶穌之聲音笑貌，除與二人生於同時外，終無人能知之也。夫「親知」既有所不能。於是乃以「說知」「聞知」以補助之。

(五)何謂行

何謂「行」？「行者」，實行其事也。「行」與「知」之關係，亦有種種之不同。有先行而後知者，有先知而後行者，有方行方知，方知方行者。

何謂「先行後知？」如吾見梨子，本不知其可食與否。姑試食之，行也。食而無恙，則第二次見梨子，於未食之先，已知其可食矣。是所謂「先行後知」也。此種

行可謂之盲行。因「行」之結果如何，在「行」時未嘗「知」也。哥倫布尋得美洲，中國傳說神農嘗百草，均此類也。

何謂「先知後行？」如吾經過第一次食梨子，於第二次見梨子，卽知其可食，是也。蓋已尋出一公例，依此公例而行，必無危險。如今人由歐洲至美洲，有一定之路徑可循，不必如哥倫布之亂走。今醫生用藥有一定之藥方可依據，不必如所謂神農之嘗試也。

何謂「方行方知，」「方知方行？」是「知」「行」之先後相差極微，幾乎等於零。如方食梨，立卽知梨之味，方知梨之味，立卽知梨之可食是也。但此等事亦有相當之限度，不能事事如此。

以上解釋「何謂知何謂行」旣畢，下文試再言王陽明之「知行合一」說。

(六)何謂知行合一

根據上兩節之言，以解釋「知行合一，」則王陽明所謂「知」「行，」是何種知？何種行？不難立見矣。

王陽明所謂「知，」是「親知」也。是但就「可能的」範圍以內而言，如孝悌是也。惟「親知」始能「知行合一。」

王陽明所謂「行，」是「方行方知，」「方知方行」也。如所謂「行是知之始，知是行之成」是也。「知」「行」之先後相差極微，幾等於零，故曰「合一。」

(七) 結論

由以上各節所言，可得結論如下：

（一）王陽明之「知行合一」說，範圍甚狹。所謂知，只是「親知」而非「一切知」。倘認爲指「一切知，」必有說不通處。

（二）王陽明之「知行合一說，」仍偏重於倫理學，不能視爲哲學。倘視爲哲學，亦必有說不通處。

吾人苟明瞭此意，則對於陽明「知行合一」之說，自能知其眞價値爲何如矣。

總述其他各說

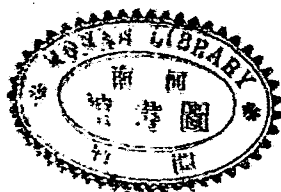
中國先賢學說，以周，秦爲盛；雖派別紛岐，而要以儒，墨，道爲三大家。墨子之學，衰於漢後，則自漢至今二千年來，其所以支配人民思想者，儒道兩家而已。今吾書「南面術」一篇，爲道家之整個的學說也。學者先讀此篇，然後研究道家之其他學說，不難迎刃而解。吾書中之「仁政說」爲儒家最重要之學說，而「禮樂說」次之。此外「中庸說」爲儒家行爲程度之標準「忠恕說」「樂道說」「克己愼獨說」則儒家人格修養之基本工作也。「性理說」「天人合一說」「知行合一說」皆儒家之學說而偏於哲理者也。

故吾書所敍述之十篇除「南面術說」外，其他皆爲儒家之說。然則道家其他學說，墨家，名家，法家之說，皆毫無所取乎？曰：非也。但比較的不重要耳。

屬於道家者，有莊周之「齊物說，」視萬物皆齊一也。又有楊朱之「爲我說，」不損己以利人也。屬於墨家者，有「兼愛說，」主張兼相愛，交相利，而無分乎親疏也。有「非攻說，」反對戰爭也。屬於名家法家者，有「形名法術說，」由名實之辨，而至以法治國，以術治民。尹文公孫龍皆名家之鉅子，而韓非爲法家重要人物。法家又有「功利說，」如商鞅之主張以農致富，以兵圖强是也。然後世之所謂「經濟，」所謂「時務」等，則儒家亦言功利矣。

以上爲周秦學說之大概情形，雖不能備，然其重要者盡於此矣。然竊以爲吾書中所述之十篇尤爲重要，故先述之。

曷言乎此十篇爲尤重要，其他各篇則非尤要？曰：「兼愛，」「非攻，」只不過在歷史上有價值，其言至今日已覺無甚深意。「形名法術，」「功利」亦然，或且更甚。今日之邏輯，其精於周秦名家之說者何如？今日之法制，其密於周秦法家



之說者何如？今日言富強之術，其超過於周秦時「功利」之說者爲若干倍？既有其精者，何必更言其粗者。既有其密者，何必更言其疎者。「功利」更不必論矣。故除歷史上之價値外，可無須言也。至如「齊物」「爲我」之說，則又以弊多而利少，姑緩言之。非若儒家之說，在今日爲尤切實適用也。

此吾所以先述此十篇之大意也。其他各篇，姑待他日續爲之。

正中書局新出版物

(72)

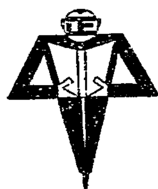
中華民國二十四年二月初版

中國先賢學說

一册實價七角
(外埠酌加運費匯費)

著作者 胡懷琛
發行人 吳秉常
發行者 正中書局
總店 南京太平路 分店 南京鼓樓
印刷者 正中書局

1—1500



中國先賢學說：實價大洋七角